

Mario G. Giacomarra

Una sociologia della condivisione

Comunicare per condividere due

Edizioni La Zisa
Palermo

Indice

Presentazione

- I – Condivisione, parola buona per molti usi
 - Le parole, indizi e indici di saperi
 - Consultando i titoli di una ricca letteratura
 - Dal possesso all'accesso

- II – La condivisione nel dibattito politico-sociale
 - Per incominciare
 - Sociologia e Antropologia, o Filosofia?
 - Il ruolo dell'economia nella società
 - Intorno alla Decrescita felice e alla Terza rivoluzione industriale
 - Le esigenze da soddisfare per un futuro possibile
 - Per concludere

- III – La condivisione su una piattaforma antropologica
 - La riscoperta della comunità
 - Comunità e comunicazione
 - Marcel Mauss e la logica del dono
 - Claude Lévi-Strauss e i sistemi dello scambio
 - Karl Polanyi e l'antropologia economica

- IV – La condivisione su una piattaforma linguistico-comunicativa
 - La comunicazione in una dimensione lineare o circolare? trasferire o scambiare messaggi? Rapporti e relazioni sociali: il ruolo dell'interazione
 - Interazione e comunicazione, relazioni sociali e comunità

- V – Una sociologia della condivisione
 - Solidarietà nella condivisione
 - Una visione del mondo e della vita
 - Educazione e formazione nel principio di condivisione
 - La famiglia, fattore di condivisione
 - La condivisione delle risorse alimentari

VI – Dal possesso individuale alla condivisione collettiva
 Dono e condivisione
 Il contributo del *MAUSS* di Caillé e Godbout
 L'opera di condivisione nella comunità
 Il Manifesto convivialista

Riferimenti bibliografici

Presentazione

Il titolo del presente volume potrebbe pure andar bene, quanto meno per la sua dimensione istituzionale. Ma qual è il senso del sottotitolo? A cosa intende riferirsi? Proviamo a dare una risposta riandando a un nostro ormai lontano passato di studente e neolaureato: tra il 1970 e il 1983 vengono pubblicati due volumi di Algirdas Julien Greimas, illustre semiologo degli anni d'oro della Semiotica europea, intitolati rispettivamente *Du Sens* e *Du Sens deux*. E' uno dei pochi casi a noi noti in cui tratti di un percorso scientifico allora di prim'ordine siano confluiti in due contributi con lo stesso titolo ma numerati in successione. E nel nostro caso che c'entra, nel sottotitolo, il *due* di *Comunicare per condividere*?

Sei anni fa abbiamo pubblicato un lavoro su relazioni sociali e processi d'integrazione che si attivano grazie a molteplici fattori alcuni dei quali identificabili con l'interazione sociale e la comunicazione: il titolo dato al volume (*Comunicare per condividere*) intendeva completare à rebours la prospettiva adottata in un volume di undici anni prima (*Manipolare per comunicare*) incentrato sull'azione della lingua nei confronti della realtà pre-linguistica (questione posta da Benjamin Lee Whorf e confluita nell'ipotesi del "determinismo linguistico") e a quella svolta dai *mass media*, per la quale si faceva ricorso all'ipotesi detta di "costruzione della realtà".

In anni recenti si sta diffondendo un'idea del condividere che propone un percorso del tutto diverso rispetto a quello richiamato e che si muove su base esclusivamente socio-antropologica: una prospettiva simile non può non stupire noi che ci siamo occupati di condivisione sociale in anni in cui il termine non era ancora di moda, ma la cui presenza era dato avvertire in tutta chiarezza. Qui è del tutto assente la comunicazione, e la "comunicazione sociale" in particolare: sfogliando gli ormai numerosi volumi dedicati al tema, sembra finora mancare infatti un'adeguata attenzione al ruolo che questa svolge nei processi che portano alla condivisione, ben prima e certo in maniera più fondante della comunicazione sul Web. Nel migliore dei casi appare una presenza che vien data per scontata senza essere adeguatamente compresa.

Dal succedersi di pensieri del genere è derivata l'idea di ridare lo stesso titolo del 2008 a un lavoro di riflessione per molti versi diverso (tenendo conto dei nuovi processi in atto) attribuendogli però una numerazione (il *due*, appunto) che richiama quella greimasiana di più di quarant'anni fa. Certo, lascia pensare che la data del primo libro sia l'anno d'inizio della profonda crisi in cui ancora oggi ci dibattiamo e alla quale non riusciamo ancora a dare soluzione; e che l'idea di *condividere*, che fino a quell'anno si muoveva su una dimensione prevalentemente sociale, vada a ritrovare ora sul versante economico una nuova dimensione di grande valenza per dare ragioni di sopravvivenza alle società per come si sono strutturate in Europa a partire dalla fine del Settecento. Oggi nessuno sa dove andiamo, tanto meno sociologi ed economisti, e nella direzione segnata si comincia a dar voce agli antropologi: insieme ai filosofi essi sono forse i soli a poter suggerire adeguate soluzioni oltre che buone chiavi di lettura dell'attuale stato di cose. A loro conviene dunque fare appello prima che agli altri ed è in questa direzione che qui ci muoveremo.

Cap. I – *Condivisione, parola buona per molti usi*

Le parole, indici e indizi di saperi

Quando ci si introduce in una tematica nuova, identificata e ancora identificabile in una parola-chiave, si è soliti partire dalla definizione della stessa per poi procedere lungo tutte le articolazioni che se ne possono far derivare. Nel nostro caso, della parola “condivisione” non esistono adeguate definizioni nei dizionari correnti: mancano gli ambiti di riferimento, sia pur limitati e approssimativi e al massimo si rimanda alla forma verbale “condividere”. Poiché però riteniamo che del tema qui trattato è proprio “condivisione” la parola-chiave che dà senso alle riflessioni elaborate e alle ipotesi avanzate, non possiamo esimerci dal proporre una definizione.

Lasciando da parte l’idea di dividere e distribuire qualcosa, per “condivisione” si può qui intendere l’*uso in comune* di oggetti e risorse, ma anche di spazi, pensando all’uso congiunto o in alternanza di beni limitati e ben definiti come una casa o un pezzo di terra. Il diffondersi del termine inglese *sharing*, questo sì corrispondente all’it. “condivisione”, finisce con lo svolgere un ruolo a dir poco promozionale, com’è di molti termini inglesi, al punto che oggi lo si ritrova diffuso in diversi ambiti disciplinari (sociologia e filosofia, in primo luogo, ma anche economia, come dianzi segnalato). Ecologisti e ambientalisti, a loro volta, oltre agli usi individuati tra le attività umane, ne indicano altri che si ritrovano in natura: a fronte di organismi che si nutrono o respirano sono ad esempio gli organi interni a dividere e distribuire l’energia in ingresso rifornendo le componenti che ne abbisognano. E non si dimentichi ancora che, in una ancora più ampia dimensione, ci si deve riferire all’uso comune di altri beni ormai sempre più indispensabili: tra questi è l’informazione.

Proviamo ora a entrare in ambiti in cui più spesso è dato registrare fenomeni di particolare interesse. Il primo concerne la condivisione sul piano economico la quale tende ad annullare un legame esistito dacché c’è la proprietà privata, quello tra la proprietà e il prodotto. E’ noto come nelle

società occidentali i prodotti vengano venduti a chi ne ha bisogno e ha modo di utilizzarli: il fatto di dividerne uno fra diversi utenti ne riduce certo la domanda e fa così diminuire il numero di persone intenzionate all'acquisto, ma lo stesso fatto è in grado di offrire vantaggi sia sul piano economico che su quello ambientale attraverso pratiche differenziate, qual è il *car sharing*: l'effetto che ne consegue si scarica sui comportamenti e sulle scelte di soggetti sociali diversi, divisi tra l'aumento di vendite derivanti dalla pubblicità e il calo di vendite dovute all'uso condiviso di un prodotto. Nel contesto delineato è stato più segnalato come l'*economia del dono* possa svolgere un ruolo importante nella economia di mercato, e si rivelano significativi in tal senso le ormai affermate pratiche di *sharing*, tra cui il ben noto *car sharing*.

Pratiche di condivisione sono presenti anche nel mondo di Internet: l'altrettanto ben noto *file sharing* consiste nel distribuire o consentire l'accesso a *software* per i comuni computer, ai più diversi file multimediali e agli ormai comuni testi o libri elettronici. Processi di immagazzinamento, trasmissione e distribuzione sono modalità diffuse nel *file sharing* che ricorrono a media removibili, server centralizzati e documenti cui rinviare nel grande *World wide web* col ricorso a reti *peer to peer*: non c'è dubbio allora che la condivisione costituisce una forza ineliminabile nello sviluppo del *software libero* rinforzando l'esigenza di sviluppare sempre nuove licenze di *Comunità creative*, com'è uso chiamarle. In ogni caso, trattare in informatica *risorse condivise* si rivela un orientamento sempre più diffuso: il *time sharing* costituisce ad esempio un genere di approccio nel quale il singolo computer è in grado di fornire una grande varietà di processi a un gran numero di utenti e non è un caso che molti programmatori di linguaggi ricorrono a pratiche di *sharing* per condividere spazi di memoria tra i dati più eterogenei.

Consultando i titoli di una ricca letteratura

Dopo quanto abbiamo detto, stupisce che nei titoli di pubblicazioni pertinenti settori informatici e telematici il termine *condivisione* compaia raramente, anche se in molti dei volumi consultati interi capitoli o paragrafi sono intitolati al termine in questione o al verbo corrispondente (*condividere*), ed essi sono presenti nelle quarte di copertina che possono costituire a questo punto delle valide chiavi di lettura. Nel presentare *Word 2000* gli

autori ad esempio osservano: «La condivisione dei file rimanda direttamente al concetto di rete. Gli utenti che lavorano su computer con Windows in rete possono decidere di dare libero accesso a file conservati sull'hard disk locale condividendo le cartelle». E, nel presentare *Office 2010*, autori diversi hanno modo di scrivere: «E' da tempo memorabile che lo sentiamo dire: è bella la condivisione! Se poi ha a che fare con i documenti, potete ritenervi fortunati grazie alle tante opzioni di condivisione offerte da Word. Potete inviare via posta elettronica un documento...». Il quadro dei riferimenti si arricchisce, e non manca di complicarsi, col passaggio a Wireless, per cui nel volume *Reti Wi-Fi* possiamo leggere: «Nonostante le applicazioni fondamentali per reti wireless siano le stesse delle reti cablate – condivisione di file, stampa e videogiochi – è possibile scoprire che l'accesso wireless consente maggior flessibilità nella comunicazione». Nel quadro delineato, infine, è in *Internet invaders* che altri autori ancora non si nascondono il rischio cui sono esposti di continuo gli operatori informatici: «Molta gente utilizza programmi di condivisione dei file quali Kazaa e molti vengono infettati dagli *spyware*. Esistono numerosi motivi per decidere di condividere file con altri utenti: per esempio, potreste voler scambiare file musicali...».

L'atto, più che l'idea di condivisione non elaborata nella teoria ma operante nella pratica, non può che ritrovarsi infine nei *social network*, Facebook in primo luogo. Un anonimo che si fa chiamare Ippolita e pubblica su licenza di Creative Commons, San Francisco-California, ha modo di osservare criticamente in una prospettiva apocalittica, frequente ma non ancora convalidata da adeguate ricerche: «Facebook promuove l'omofilia, la fascinazione reciproca di chi si sente parte della stessa identità, che non ha ... La ragione dichiarata è che Facebook si basa sul concetto di condivisione ed è progettato per consentirti di trovare ...»; è qui che si realizza «una condivisione continua di informazioni, commenti, pareri» dei cui effetti (a breve e lungo termine) non sempre si ha piena consapevolezza, almeno finché *a contrario* non si fa forte l'appello al rispetto della privacy intaccata e compromessa.¹

¹ Brisbin Sh., *Reti Wi-Fi. I principi tecnologici delle reti wireless*, Apogeo, Milano 2003; Burke D. Calabria J. Kirkland R., *Word 2000. Scoprire, creare, condividere*, Apogeo, Milano 2000; Conner N. Mc Donald M., *Office 2010. Missing Manual*, Tecniche Nuove, Milano 2011; Gralla P., *Internet invaders*, Tecniche Nuove, Milano 2006; Ippolita, *Nell'acquario di Facebook. La resistibile ascesa dell'anarcocapitalismo*, Ledizioni, Milano 2012; Trentin G., *Apprendimento in rete e condivisione delle conoscenze*, F. Angeli, Milano 2004.

Se, ancora alla ricerca del termine *condivisione*, proviamo ora a entrare in ambiti specifici ma estranei all'info-telematica, ci è dato rinvenire molti volumi di particolare interesse per il percorso che qui stiamo seguendo, pertinenti settori psicologici, innanzitutto, e poi giuridici e amministrativi.²

Non c'è dubbio però che il luogo in cui *condivisione* si fa termine e concetto centrale di un percorso di grande significato storico e culturale insieme, in un richiamo costante nei millenni, è quello offerto dalla religione cristiana e del quale la Chiesa si è fatta messaggera e consigliera: possiamo ben parlare a questo punto di *condivisione* in una dimensione prettamente religiosa. In effetti, «la *condivisione* ha a che fare con tutte quelle situazioni in cui vi è un *io* diffuso, con quel senso di compartecipazione che crea un *noi*. Un'intera famiglia di termini in italiano, la famiglia del 'con-' (convivere, convivialità, consenso ...), rientra in questa prospettiva. La *condivisione* è il *fare insieme*, l'agire insieme, il convivere in cui ci si svincola (anche solo temporalmente) da possesso e gerarchia» (Aria Favole 2014). Non meraviglia perciò come l'idea del condividere e il termine corrispondente siano presenti da tempo immemorabile nella letteratura cristiana (anche se non sempre espresso con chiarezza) o in monografie variamente ispirate al Cristianesimo. Ci limitiamo a segnalarne alcune tra le tante.³

Al di là dei libri ad essa dedicati, sono almeno due le narrazioni sapienziali in cui può cogliersi, e dunque incentrarsi, il senso profondo della *Condivisione* cristiana: la prima è costituita dal miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci che il Cristo pratica per venire incontro alla fame della moltitudine dei seguaci (cinquemila persone, annota il Vangelo di Matteo); la seconda è costituita dalla celebrazione dell'ultima cena in cui il

² Bonino S. Lo Coco A. Tani F., *Empatia. I processi di condivisione delle emozioni*, Giunti, Firenze 1998; Cereti G., *Pagare le tasse. Solidarietà e condivisione*, Cittadella, Assisi 2010; Delle Fave A., *La condivisione del benessere. Il contributo della psicologia positiva*, F. Angeli, Milano 2007; Malagoli Togliatti M. (a/c), *Affido congiunto e condivisione della genitorialità*, F. Angeli, Milano 2002; Seddone G., *Condivisione e impegno. Linguaggio pratica e riconoscimento*, Polimetrica, Roma 2006.

³ Caritas italiana, *Condivisione e liberazione*, Roma 1978; Corti R., *I loro occhi si aprirono. Eucaristia e condivisione*, Piemme, Casale Monferrato 1992; Del Verme M., *Comunione e condivisione*, Morcelliana, Milano 1977; Jabés E., *Il libro della condivisione*, R. Cortina, Milano 1992; Mancini R., *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1998; Martini C.M., *La condivisione dei pani*, Milano 1990; Nunnari S., *Scelta e condivisione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

Cristo spezza il pane e lo distribuisce agli apostoli accompagnandolo al vino. E' bene però precisare che la prima non è solo moltiplicazione di pani e pesci ma è anche, e prima di tutto, disponibilità alla condivisione; nella seconda invece si fa dominante il senso più profondo della condivisione fra pochi soggetti, prima del pane e poi del vino, previamente trasformati in corpo e sangue. E' il caso di precisare e aggiungere infine che la partecipazione al rito, e dunque la condivisione, costituisce la risposta a un invito tale essendo l'eucaristia nel suo valore rituale più ricco e complesso: andare a messa non è assolvere a un obbligo (il cosiddetto "precetto", come veniva inteso e chiamato in passato) ma significa prima ancora rispondere a un invito, secondo quanto recita la stessa formula della comunione: «Beati gli invitati alla mensa del Signore!».

Dal possesso all'accesso

Avviandoci a concludere, dobbiamo segnalare che il titolo di questo paragrafo (nonché l'idea stessa di scrivere il volume) è dovuto alla profonda suggestione che su di noi ha operato un ampio articolo-saggio pubblicato su *La lettura*, supplemento al *Corriere della sera* dello scorso maggio, a firma di due giovani studiose di Sociologia dei processi culturali e comunicativi della Cattolica di Milano (Mora Mazzucchelli-Salice 2014). La tematica che trattiamo nelle pagine che seguono concerne un fenomeno abbastanza nuovo nelle società occidentali non meno che in quella italiana, fenomeno che trova motivazione nello stato di crisi in cui viviamo ormai da anni. Non siamo i soli a muoverci in questa direzione, naturalmente, potendo ormai contare su saggi e volumi variamente elaborati ma in ogni caso concordi nella direzione critica intrapresa; sappiamo del resto che in seno all'Università cattolica di Milano, in collaborazione con altri Atenei, si sta portando avanti un Progetto nazionale *PRIN* (Programmi di Ricerca di Rilevante Interesse Nazionale) sulle *Pratiche sostenibili di vita quotidiana nel contesto della crisi*, primo studio italiano incentrato sulla "economia della condivisione".

Il riferimento va al fatto che, in risposta alla crisi finanziaria ed economica imperante ormai dal 2008 e lontana dal risolversi in qualche modo, tornano ad avere successo attività che si sono sempre svolte nel tempo (prestiti, affitti o noleggi, multiproprietà, ecc.) ma che fanno registrare sempre nuove modificazioni con l'arrivo di Internet: a cambiare con la Rete è la possibilità di attivare linee di comunicazione innovative e inimmaginabili in

passato e di entrare in contatto con persone mai incontrate prima e che in ogni caso non sarà facile incontrare; e il ricorso alla piattaforma digitale non fa che estendere il raggio d'azione di servizi tradizionali. In questo riprendere “cose che si sono sempre fatte” non tardano a verificarsi conseguenze via via più profonde come la «trasformazione del valore del consumo nella nostra società: dal possesso all'accesso» inducendo a quella che può già delinearci come una «economia della condivisione» o *sharing economy*. E' esperienza comune di consumatori non abbienti, del resto, voler disporre di beni di lusso simboli di prestigio sociale: però, mentre in passato era necessario “possedere” quei beni, oggi pare possa bastare il fatto stesso di «goderne del piacere che deriva dal loro uso». Per venire incontro a simili esigenze, oggi esistono e operano in tal senso siti e piattaforme digitali che offrono proprietà condivise dei beni più diversi che vanno appunto dalle multiproprietà di case per vacanze a noleggi di aerei privati o di yacht d'altura. Sul piano tecnico noleggi e affitti continuano a rientrare nei sistemi tradizionali, ma non c'è dubbio che cambia il senso loro attribuito: «Il noleggio comunicava l'impressione che il consumatore non fosse all'altezza del lusso di cui andava in cerca, vorrei ma non posso; la “proprietà temporanea” invece suggerisce l'immagine di un consumatore in movimento, che cambia al passo con le più innovative tendenze e che rinuncia a riempire la propria casa di oggetti inutilizzati per la gran parte del tempo» (ibidem).

Oltre alle diverse forme di baratto online (*bartering*), che occupano il primo posto in una ideale classifica stilata nel 2013, sono i consumi collaborativi (*shoring*) a richiamare l'attenzione, anche per l'incremento esponenziale che stanno registrando: si tratta di «piattaforme che noleggiavano i beni di lusso, che coordinano il prestito di oggetti, che organizzano l'ospitalità gratuita o l'affitto per un breve periodo di stanze o appartamenti; siti attraverso i quali è possibile individuare persone con cui condividere tempo e spazio di lavoro (il cosiddetto *coworking*) o mettere sul mercato del consumo finale le proprie abilità per svolgere, dietro modesto compenso, piccoli lavori richiesti dagli utenti della piattaforma (*taskrabbit.com*). Nell'area del baratto sono invece presenti siti che coordinano il baratto di oggetti usati (*reoose.com* o *zerorelativo.it*)». Segue l'*artigianato digitale* riguardante i cosiddetti designer-impresa, creativi che operano il curando processo per intero: progettazione, produzione materiale, distribuzione online; esso affida il proprio sviluppo alle progettazioni collettive dette *crowdsourcing* avendo a che fare con «professionisti portatori di competenze diverse che uniscono i loro sforzi per trovare il proprio posto sul mercato

e conquistarsi, spesso andandoli a cercare uno per uno, investitori e clienti» (ibidem).

Le iniziative richiamate, che non potrebbero esistere senza un efficiente sistema di rete, consentono di mantenere una efficiente prestazione di servizi ed elevati standard di consumo, sia pure sul piano simbolico; ma di maggior rilievo per noi è il fatto che alimentano forme di solidarietà con persone estranee o conosciute per la prima volta, prime interessanti esperienze per generare «legami basati sulla condivisione e sul riconoscimento reciproco». Certo, non si intravede ancora un vero e proprio cambiamento di paradigma, ma chissà che le forme richiamate di *sharing economy* «non possano favorire una maggiore efficienza del sistema economico e una intensificazione dei legami sociali informali di cui da decenni denunciavamo la crisi. Appunto per questo esse rischiano di essere solo la versione più innovativa del modello di neocapitalismo liberale ritenuto responsabile della grave crisi attuale». Il rischio segnalato è che quelle iniziative «divengano strumenti di *deregulation* e di concentrazione del potere nelle mani di pochi soggetti, detentori di ingenti risorse»: si rischia così di smarrire la possibilità di dar vita «a un tessuto di relazioni dense e capaci di costruire socialità tra soggetti esclusi o tenuti ai margini dal mondo economico» (ibidem).

Cap. II – *La condivisione nel dibattito politico-sociale*

Per incominciare

La tematica della quale ci occupiamo è strettamente legata alle più urgenti problematiche d'ordine economico e politico-sociale che da qualche anno ormai hanno investito i paesi occidentali messi di fronte al crollo delle politiche messe in atto nel secondo dopoguerra; esse sono state perseguite con impegno fino al sopravvenire del Terzo Millennio e al maturare di quei processi di globalizzazione solennemente decantati ma di cui non si sono percepiti fino in fondo gli effetti che ne sarebbero scaturiti.⁴ Lo sfaldamento di quella realtà, con la profonda crisi finanziaria ed economica che ne è derivata, nel giro di pochi anni ha generato un profondo dibattito sulle sue cause e sulle azioni da intraprendere per uscirne in tempi che non siano i venticinque o trent'anni della "congiuntura" di braudeliana memoria. A essere chiamati a dibattere sono stati per primi economisti e sociologi che, essi più di tutti, non sono stati in grado di prevedere neanche il futuro prossimo negli anni dello sviluppo impetuoso del mondo occidentale prima e orientale dopo (la cosiddetta *Cinindia* di Federico Rampini). «Il grave dissesto del settore finanziario ha dimostrato che le più acute menti matematiche del pianeta, con il sostegno di ingenti disponibilità economiche, avevano fabbricato non tanto un motore scattante di eterna prosperità quanto un carroz-

⁴ E' solo un caso, o una felice coincidenza? O il segnale di nuovi orientamenti politico-sociali che si vanno diffondendo e imponendo all'opinione pubblica? Certo, fa pensare il fatto che lo "Stage di alta formazione" della Libera Università della Politica (Palermo), fondata vent'anni addietro a Filaga dal gesuita p. Ennio Pintacuda, quest'anno sia incentrato sul tema *Co-politics. Una migliore qualità della politica nell'era della condivisione* e nel presentarlo si fa riferimento al «nuovo modo di manifestare le idee, non ultime quelle politiche, caratterizzato dall'onnoipresenza dei *social network* dove la forza e la capacità di generare conseguenze non sta tanto nello strumento Internet ma nella inconsapevole fragilità di chi le riceve e le subisce».

zone di traffici, swap e speculazioni temerarie che inevitabilmente doveva cadere a pezzi. A provocare la recessione non è stata una lacuna di conoscenze in campo economico, bensì l'eccesso di un particolare tipo di sapere, un'indigestione di spirito del capitalismo» (Patel 2010, 7).

Non è detto però che si trovino soluzioni e si avviino processi lungo i quali muoversi se si continua a fare appello solo a chi ha la responsabilità morale, quanto meno, di aver promosso o appoggiato percorsi economico-finanziari che ora mostrano la corda. Accanto a loro altri appelli si devono rivolgere ora a coloro che in passato si sono mossi su un fronte in apparenza arretrato: ci riferiamo a filosofi e antropologi, in primo luogo, ma anche a operatori sociali e volontari sui quali si scaricano le quotidiane difficoltà di vita di un numero crescente di soggetti: i “nuovi poveri” o i disoccupati, gli inoccupati o i *neet* (non più studenti ma non ancora al lavoro), gli immigrati infine e i rifugiati... Non è un caso che, in simile direzione, stiano ormai da tempo in primo piano *Caritas* e *Save the children*, *ONU* e *Unicef*, *Médecins sans frontières* e *Terre des hommes*, a conferma del fatto che, al di là delle belle teorie, siano le pratiche (le rinomate *good practices*) in primo luogo a poter contribuire a delineare nuove prospettive lungo le quali muoversi. Se proviamo a ritagliare percorsi da elaborare e seguire, uno di quelli che stanno avendo è maggior successo è legato alle regole della solidarietà e, in senso più profondo, ai principi della condivisione: molti studiosi continuano a vedervi possibili vie d'uscita dai problemi del mondo cosiddetto *post* (post-moderno, post-industriale, post-tutto...). «Nel 2008, oltre al crollo dei mercati finanziari, si è verificato un brusco rincaro dei prezzi dei prodotti alimentari e del petrolio, ma non riusciamo ancora a vedere o a valutare il mondo se non attraverso il prisma difettoso dei mercati. Accecati dai bagliori del libero mercato, abbiamo dimenticato che vi sono altri modi di concepire il mondo» (ibidem). Dacché si rivelano perdenti sia la logica della competizione come motore economico che il senso profondo dell'avidità e dell'egoismo, ritenuti propri dell'uomo e quindi ineliminabili, la condivisione e la cooperazione, sul piano operativo, vengono oggi sempre più spesso ritenute vie d'accesso essenziali a nuove forme di *Welfare* dei singoli e delle collettività, in grado di promuovere un clima che favorisca la crescita delle relazioni sociali e il rispetto per l'ambiente.

Sociologia e Antropologia, o Filosofia?

Perché intitolare questo volume alla *Sociologia della condivisione* se nei fatti stentiamo a riconoscere ai sociologi quanto sarebbe loro dovuto? Una prima risposta sta nella storia stessa delle scienze sociali (sociologia, antropologia e psicologia sociale): non è un caso che uno degli studiosi più presenti nella socioetnologia francese sia Marcel Mauss antropologo, allievo e nipote di Emile Durkheim sociologo; la seconda sta nel fatto che, come vedremo, una *Sociologia della condivisione* non può non coniugarsi con un'*Antropologia del dono* (secondo il suggestivo titolo che Alain Caillé ha voluto dare a un recente volume): il complesso di riflessioni principalmente sociologiche, quali sono quelle elaborate da qualche anno in qua in diversi ambiti del sociale, non possono evitare di attribuirsi (e riconoscersi) una base prettamente antropologica: per questo motivo incentriamo uno dei prossimi capitoli sulla comune "piattaforma" antropologica (Mauss, Lévi-Strauss e Polanyi) che le sottende, senza poterne fare a meno. "Piattaforma", appunto, come oggi si usa dire per indicare una componente essenziale della logica operativa sia informatica che telematica.

Siamo immersi in un divario crescente tra teorie economiche e pratiche sociali per come sono state elaborate prima e attuate poi in politica a partire almeno dai primi anni Cinquanta; qui ci è dato constatare un cambiamento continuo nella sociologia dei consumi e stili di vita, tra le prime, che paiono tendere vieppiù verso spazi sempre nuovi di condivisione. Al di là delle promesse e degli auspici, la crescita economica realizzatasi nel corso degli anni del dopoguerra non sempre ha prodotto il benessere e migliorato la qualità della vita delle popolazioni: lasciando da parte le molte proteste e i feroci conflitti sembra esserne derivata l'esigenza di ricorrere a una "cultura del dono", orientamento via via più diffuso: «È la tendenza davvero epocale a sostituire il *possesso* con l'*uso*, l'*acquisto* con il *noleggio*, la *proprietà* con l'*accesso*: una vistosa presa di distanza dal feticismo dell'oggetto, dalla sua tesaurizzazione, dalla simbologia di *status*, dal possesso che fa aggio sulla fruizione, dall'accumulazione compulsiva, i cardini cioè più inquietanti della società dei consumi» (Fabris 2010, 51). *Dal possesso all'accesso*, per riprendere ancora una volta il suggestivo titolo dianzi evocato. I rilievi del sociologo, grande studioso della società consumi, si rivelano di grande significato per quanto stiamo evidenziando. Anche per Fabris la realtà di questi ultimi anni è per lo più caratterizzata dall'enorme divario tra economia e società, dal massiccio prevalere della finanza sull'economia, che si fa virtuale e immateriale generando gravi conseguen-

ze: rimangono impuniti tra l'altro la crescente *deregulation* di un'economia che ignora del tutto le norme imposte dagli Stati nazionali e il sistema nel suo complesso che genera flussi finanziari di portata planetaria con riciclo frequente di denaro sporco. «Conseguenza di tutto questo non può che essere un'ulteriore spinta al degenerare del modello di sviluppo che l'economia ha teorizzato e creato e di cui ancora oggi tende a farsi paladina» (ibidem).

La stessa sociologia dei consumi e degli stili di vita si è istituzionalizzata ormai da tempo come area di riflessione posta fra la sociologia economica e la sociologia generale e si è imposta come disciplina di studio nelle Università; ma non è difficile rilevare che le problematiche ad essa sottese non si esauriscono sul piano sociologico e tendono ad ampliarsi fino a toccare ambiti d'ordine etico e filosofico, psicologico e psicanalitico, ecologico e ambientalista. Trattando di argomenti quali tolleranza e etica politica, processi di globalizzazione e diritti umani, non sono pochi gli uomini che auspicano di poter vivere una vita più soddisfacente di quella già vissuta, più ricca di emozioni positive a partire dai modi di pensare e praticare le relazioni interpersonali. L'idea di condivisione per come la si sta elaborando negli ambienti più diversi può essere espressione dei nuovi e può favorire la rottura dei vecchi modi di pensare se ci si proietta verso un futuro in cui la dimensione collettiva prevalga su quella individuale.

Sono ormai molti gli studiosi che da anni si muovono lungo una prospettiva marxiana e lacaniana insieme interpretando fatti e intravedendo soluzioni da non mettere da parte, a partire dai fatti: «La cosa sorprendente rispetto al collasso finanziario del 2008 è la facilità con cui si è accettata l'idea che esso fosse imprevedibile lasciasse di sasso i mercati. Si pensi ad esempio alle manifestazioni... e alle proteste dei dimostranti incentrate sugli abituali temi anti-globalizzazione o sullo sfruttamento crescente dei paesi del Terzo Mondo ma si pensi anche alle banche che creavano illusioni di crescita continua giocando con denaro fittizio. Non pochi economisti... non mancano di mettere in guardia contro pericoli imminenti e segnalano come quelle promesse derivino da una mancata comprensione di quanto accade» (Žižek 2010, 17).

Su una linea consimile si muove Michel Serres (2010) il quale sostiene che per rispondere alla crisi in atto non sono concepibili ritorni all'indietro ed è invece necessario inventarne di nuovi, trovare cioè soluzioni innovative «avendo il coraggio di voltar pagina». Messi di fronte ai grandi sconvolgimenti degli ultimi anni, a colpire è invece l'assenza di

prospettive di cambiamento sia delle istituzioni che degli interventi possibili: sta qui la vera crisi, nell'incapacità cioè di ripensare il passato mettendo in discussione se stessi e il rapporto degli uomini fra di loro e col mondo. Perché non individuare nella "condivisione" uno degli atteggiamenti possibili per far fronte a una crisi che tocca direttamente il sistema dei valori etici? La crisi economica odierna può forse costituire la dimostrazione del fallimento del pensiero neoliberista, esprimendo l'esigenza di non proseguire secondo la logica di mercato lasciata libera di sfruttare le risorse del pianeta. Adottare il principio di condivisione può offrire risposte alla crisi che stiamo vivendo promuovendo le condizioni di un "mondo più umano", pronto ad accogliere modelli di vita più adeguati ai bisogni reali dei popoli del pianeta che poggino sulla coesione e sull'interdipendenza dei soggetti sociali (Braggio 2012).

I bisogni di sopravvivenza delle comunità odierne possono essere soddisfatti solo accettando quel principio e negando gli interessi privati: «Come prima cosa dobbiamo imparare a essere uomini, ed essere uomini significa riconoscere il valore della condivisione e assumere i bisogni del proprio fratello come misura per le proprie azioni, senza mai dimenticare che gli altri esistono in noi, come noi esistiamo negli altri» (ibidem). Da una parte stanno egoismo, competizione e vecchi metodi di governo, dall'altra stanno condivisione e unità, cooperazione e servizio: dalla scelta degli uni o degli altri dipende la possibilità di avviare a soluzione la crisi che oggi viviamo. Da qui deriva l'esigenza di ripensare i valori etici all'interno dei quali si attivino riflessioni sui temi del dono e della solidarietà, oltre che di stili di vita contraddistinti dal calo dei consumi materiali e dal crescere della ricchezza interiore. Nelle condizioni delineate si danno le premesse per una "filosofia della condivisione" in cui si valorizzi l'uomo in quanto essere capace di andare oltre il proprio io e di dar senso alla vita prendendosi cura degli altri; felicità e serenità diventano possibili solo quando si siano soddisfatti i bisogni di sopravvivenza primaria e ci si apra generosamente verso gli altri offrendo loro forme particolari di servizio che promuovano relazioni pacifiche e costruttive dirette al benessere collettivo; il desiderio di felicità, infine, non può non includere la felicità degli altri, senza pensare prima a se stesso per soddisfare desideri inutili e conseguire livelli di consumo via via più elevati.

Nel quadro che stiamo tracciando tornano a farsi preziose le osservazioni di Serge Latouche: «La società della crescita e del benessere non

realizza l'obiettivo proclamato della modernità, vale a dire la massima felicità possibile per il massimo numero di individui... Le società cosiddette "sviluppate" si basano sulla produzione massiccia di decadenza, cioè su perdite di valore e degrado generalizzato delle merci, che l'accelerazione dell'"usa e getta" trasforma in rifiuti, oltre che degli uomini, esclusi e licenziati dopo l'uso... In effetti, nella guerra di tutti contro tutti, c'è un solo vincente e un solo sfidante potenzialmente felice anche se la sua posizione precaria lo condanna alla tortura dell'ansia; tutti gli altri sono votati ai tormenti della frustrazione, della gelosia e dell'invidia. Così come si impegna nel riciclaggio dei rifiuti materiali, la *decrescita* deve interessarsi anche alla riabilitazione dei falliti... Una società decente non produce esclusi» (2011, 69-70).

Il ruolo dell'economia nella società

Quella che chiamiamo "filosofia della condivisione" è identificabile in un complesso di riflessioni che si incentrano su indagini di varia complessità condotte ormai da tempo sul presente e su ricerche in corso di prospettive per un futuro possibile: vi convergono saperi elaborati da filosofi, economisti, sociologi e antropologi accomunati dall'esigenza di ripensare criticamente le attuali strutture socioeconomiche che si propongono di valutare le «migliori condizioni di libertà e di giustizia» nell'attuale società dei consumi dominata dal libero mercato e mancante di qualsiasi capacità di autoregolazione. E' significativo che uno dei primi volumi sul tema sia sottotitolato *Antropologia filosofica del dono*: vi si coniugano diverse prospettive nell'esigenza di formulare una nuova chiave interpretativa dell'attuale realtà socioeconomica, chiave indicata come il *Terzo paradigma* (Caillé 1998). Riferendoci in primo luogo al tema del mercato, che da anni domina qualsiasi riflessione economica, conviene riprendere le osservazioni di Raj Patel, economista sì ma grandemente critico della società dei consumi: «In tutte le civiltà umane esiste l'idea di mercato come luogo deputato all'incontro tra persone con bisogni diversi che desiderano scambiare beni e servizi», solo che a caratterizzare i mercati di oggi non è più lo scambio di una volta tra venditore e compratore ma bensì uno scambio guidato dalla logica di profitto del primo, piuttosto che dai bisogni del secondo. Quale ne può essere la conseguenza? «È pura ideologia – risponde Patel – pensare che la società possa funzionare al meglio lasciando i mercati liberi di perseguire il profitto, e che questi possano operare con efficacia solo limitando

le interferenze al minimo. Le regole che governano il funzionamento dei mercati sono stabilite dai potenti e il nostro dramma è permettere che questo accada» (2010, 27).

Per questa linea di pensiero l'economia risulta radicata nella società e non è separabile né isolabile da altre attività umane e sociali. Alla base di quella filosofia sta invece il rifiuto di identificare l'economia delle società con la sola ed esclusiva forma mercantile assunta di recente e destinata a produrre danni ben noti. La logica del mercato, caratterizzata da un grande eccesso di avidità, costituisce una vera e propria anomalia nella storia delle società storicamente note; per non dire che il mercato si alimenta a partire da una crescita illimitata mossa essenzialmente dalla ricerca del profitto da parte dei detentori del capitale. Tra le conseguenze che ne derivano sull'ambiente e sulle popolazioni è che la società viene ridotta a «strumento della meccanica produttiva» e l'uomo a un semplice scarto del sistema, inutile e privo di contributi da offrire. Joachim Höpfner ha avuto modo di richiamare più volte l'attenzione su quanto può configurarsi nel prossimo futuro stando così le cose: «L'umanità non deve perdere altro tempo e lavorare da subito per la creazione delle giuste relazioni. La politica e l'economia controllano queste relazioni sì da renderle centrali per la comprensione delle relazioni umane. Gli stessi governi nazionali dovrebbero vedersi al servizio dei bisogni della gente: cibo, casa, assistenza sanitaria e istruzione per tutti». Ma attenti – aggiunge – a che cibo e risorse non vengano riservati solo ad alcuni fortunati, come avviene tra gli americani, gli europei e i giapponesi: «Come possiamo considerarci umani quando misuriamo il diritto di vivere, di mangiare, di creare, di muoverci, di esser felici con la quantità di denaro che ci capita di avere, come se quella fosse una misura del nostro valore?» (2005, 284).

Le questioni dianzi poste si delineano a partire dalla crisi finanziaria in corso, considerata né normale né di veloce passaggio, una crisi da fine del mondo perché nata nel cuore del sistema finanziario mondiale, gli USA, e originata dal sistema economico anglosassone diffusosi a partire dal secondo dopoguerra e rinforzato nel tempo dalla *deregulation* assunta dall'amministrazione Reagan a modello per l'intero pianeta partendo dall'Occidente euroamericano. In quel modello, elaborato per tutto il corso degli anni Ottanta, il mercato si pone come un valore assoluto e intoccabile, un meccanismo che, libero da interventi e interferenze di sorta, alloca dove conviene le risorse di cui dispone e riesce a trovare sempre il giusto equilibrio tra domanda e offerta attribuendo ogni volta il «giusto valore» alle azioni compiute ai diversi livelli dell'agire sociale. Il rischio paventato è che, interferendo con le forze del mercato che sono «spontanee per defini-

zione», si distorca l'allocazione delle risorse e si danneggi la dinamica stessa dell'economia: allo Stato e alla società civile rimane perciò la gestione di ruoli del tutto secondari nell'economia. Ne discendono la più completa liberalizzazione della finanza, la libera circolazione dei capitali, le privatizzazioni dei servizi pubblici essenziali, a partire dall'istruzione e dalla sanità. Un'ultima conseguenza: i diritti universali dei popoli e dei cittadini non possono che venir subordinati alle esigenze del mercato e i componenti la «società civile» ridotti a semplici consumatori.

Il modello neoliberista costruito nel corso degli anni non ha il tempo di cominciare a operare che la crisi finanziaria del 2008 ne inceppa i delicati meccanismi rendendolo incapace di funzionare «non per fattori esterni ma per le sue stesse contraddizioni»: il mercato, operante in una prospettiva finanziaria più che economica, crolla sotto il peso della speculazione delle banche d'affari (*Lehman Brothers* è solo la più nota della serie) e fa crollare a sua volta le teorie economiciste che ne stanno alla base. Sia pure con difficoltà si scopre che il mercato finanziario non riesce ad allocare le risorse per come sarebbe necessario e non riesce ad autoregolarsi com'è parso per lungo tempo; domanda e offerta non si incontrano e non trovano stabili punti di equilibrio; il mercato finanziario tende ad auto-alimentarsi gonfiandosi via via, la speculazione amplifica ottimismo ed euforia ma in realtà si susseguono le cadute di Borsa, le crisi e i crolli dei mercati. I punti di equilibrio dei sostenitori del neoliberismo finiscono insomma con l'operare solo in astratte formule matematiche perché nei fatti l'economia reale è guidata dalla finanza e questa è a sua volta dominata dalla speculazione la quale sottrae risorse al sistema economico eccitandolo o frenandone le interne dinamiche col blocco del credito e la distruzione delle capacità produttive del sistema stesso.

Intorno alla Decrescita felice e alla Terza rivoluzione industriale

Siamo alla *decrecita* su cui si vanno concentrando da tempo idee che diremmo “eversive”, in relazione almeno al modo di pensare che è invalso nei cinquant'anni passati: Serge Latouche è, al riguardo, lo studioso che ha offerto i maggiori contributi critici intorno a quanto può conseguirne, condividendone l'esigenza. In effetti, le considerazioni fatte fino ad oggi intorno al principio di condivisione non possono non stimolare le necessarie forme di ripensamento del sistema economico ormai in crisi, mirando a sostituire i valori di altruismo, reciprocità e convivialità, oltre che

rispetto dell'ambiente, ai valori propri della società mercantile (concorrenza e accumulazione di profitti, per non dire di tutta una mentalità predatrice). L'introduzione auspicata di nuovi valori (Latouche 2008) deve avere la meglio su quella che egli sostiene essere la *mancaza di valori* oggi dominante e rappresenta il primo degli otto obiettivi di cambiamento da perseguire e che insieme costituiscono il «circolo virtuoso delle otto R» che può così innescare un processo di decrescita serena e sostenibile: nell'ordine sono «rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, ridistribuire, rilocalizzare, ridurre, riutilizzare, riciclare».

Quando della decrescita si passano a esplorare le possibilità di realizzazione, «si presume un progetto fondato su un'analisi realistica della situazione, anche se non immediatamente traducibile in obiettivi realizzabili. Quello che si ricerca è la coerenza teorica generale; se per comodità di esposizione si indicano delle tappe, queste non devono essere considerate come una sorta di agenda: il calendario viene dopo. È in questo modo che va inteso il circolo delle otto R e le prospettive che ne derivano». Le osservazioni riprese conducono alla dimensione collettiva cui ci si riferisce con l'espressione *decrescita felice*, ma in quale nicchia (energetica, ecologica, economica, sociale...) si inseriscono? E' risaputo che le fonti energetiche che stanno alla base dell'odierno stile di vita sono in via di esaurimento e le relative tecnologie diventano obsolete; i mali che affliggono il mondo globalizzato, dalla crisi economica alla povertà, dalla disoccupazione alla fame, si aggravano invece di risolversi; si profila infine un cambiamento climatico dovuto alle attività industriali ad alta emissione di gas serra. Bisognerà presto scegliere perciò se continuare sulla vecchia strada o imboccarne una nuova, quella che implica il passaggio «dalla fede nel dominio sulla natura alla ricerca dell'inserimento armonioso nel mondo naturale». Solo quando impareranno a vedersi come una «famiglia globale» inclusiva di tutti i loro compagni di viaggio, «gli esseri umani potranno salvare la loro biosfera rinnovando l'intero pianeta» (ibidem).

In una prospettiva in prevalenza economica, Jeremy Rifkin (2011) osserva che «l'esplosione demografica ed economica dei paesi emergenti, unita alla diminuzione delle energie fossili, porterà in breve tempo a un drammatico problema di sostenibilità della società moderna». Egli immagina di poter trovare in una Terza rivoluzione industriale la via verso un futuro più equo e sostenibile, dove milioni di soggetti produrranno energia verde per casa e lavoro e impareranno a dividerla gli uni con gli altri, a

partire dalle informazioni disponibili su Internet; il nuovo regime non sarà più «centralizzato e gerarchico ma distribuito e collaborativo» e poggerà su cinque pilastri che nell'elenco da lui stesso stilato risultano essere: scelta definitiva dell'efficienza energetica e delle fonti rinnovabili; trasformazione del patrimonio edilizio in efficienti e solidi impianti di micro-generazione; installazione in ogni edificio di impianti idrogeno e tecnologie di immagazzinamento dell'energia prodotta; unificazione delle reti elettriche dei cinque continenti in una inter-rete che ne favorisca la condivisione fra diversi paesi; riconversione dei mezzi di trasporto in speciali veicoli con cella a combustibile per acquistare e vendere energia.

La Terza rivoluzione può rappresentare la prima fase dell'era della condivisione, un «interregno fra due periodi della storia economica: il primo è caratterizzato dal comportamento industrioso, il secondo dal comportamento collaborativo». L'industrialismo tradizionale poneva l'accento sui valori del duro lavoro, sui flussi d'autorità dall'alto verso il basso, sul funzionamento dei mercati e l'importanza del capitale finanziario; l'era della condivisione sarà invece orientata verso l'interazione fra soggetti pari grado, verso il capitale sociale e la partecipazione a dimensioni collettive di vita disponibili a molteplici apporti. Assunta in questo senso, quella che Rifkin chiama la «democratizzazione dell'energia» diventa un punto-chiave della nuova visione del mondo: l'accesso all'energia si fa diritto sociale e, se nel secolo scorso si sono estesi i diritti politici e si sono ampliate le opportunità educative, nel secolo in corso è l'accesso all'energia a farsi tale. Abbiamo già visto come, secondo l'economista, a ogni soggetto sociale va riconosciuto il diritto di produrre energia in ambito locale per poi poterla condividere con altri uomini lungo inter-reti di varia estensione: la scelta di produrre prima e condividere poi energia in una inter-rete a libero accesso può e deve diventare così un diritto inalienabile dell'umanità (ibidem).

In un volume appena pubblicato e incentrato sui recenti sviluppi della complessa tematica, Rifkin, dopo aver osservato come tra i soggetti della Terza rivoluzione si collochi la comunicazione, pone accanto ad essa due fatti d'anzì poco o nulla richiamati esplicitamente: l'energia rinnovabile e i trasporti guidati dai satelliti: «Basta un click su *facebook* o *twitter* per mettere in contatto tutti con tutto e aprire orizzonti inesplorati del nuovo territorio della conoscenza e della *condivisione*». Nel delinearne i tratti innovativi, l'ottimista visionario (così viene spesso amorevolmente inteso) rileva come si stia affermando sulla scena mondiale un nuovo sistema eco-

nomico strettamente connesso a Internet e alla Rete che «dà vita al *Commons collaborativo*, il nuovo paradigma economico che segue all'avvento del capitalismo e del socialismo nel XIX secolo». Il *Commons* è assimilabile in qualche modo al nostro concetto di “beni comuni”, utilizzati da più soggetti sociali che vivono stati di esclusione e il cui consumo da parte del singolo riduce le possibilità di fruizione da parte di altri; ciò nonostante siano risorse prive di restrizioni nell'accesso e indispensabili alla sopravvivenza. Il tema dei beni comuni registra oggi nuovi sviluppi sulla spinta di tematiche quali il riscaldamento globale, la depauperazione degli ecosistemi e la perdita della biodiversità. Rimane costante, in ogni caso, il fatto che i *beni comuni* circolano al di fuori del mercato, attraverso i canali dell'economia informale: l'accaparramento, la raccolta libera, la condivisione, l'economia del dono. Sono beni di fatto “non escludibili”, e sui quali non è possibile porre un prezzo qualsiasi.

E' ora però di tornare a Jeremy Rifkin (2014). Egli sostiene che il *Commons* trasforma il modo di organizzare la vita economica che valeva per il passato, rende possibili drastiche riduzioni delle diseguaglianze economiche, rende più democratica l'economia del pianeta e promuove infine forme di vita e di società ecologicamente sostenibili. A mettere in moto una simile rivoluzione sia nella produzione che nel consumo è quello che egli chiama *l'Internet delle cose*, «un'infrastruttura intelligente formata dal virtuoso intreccio di Internet delle comunicazioni, Internet dell'energia e Internet della logistica, che avrà l'effetto di spingere la produttività fino al punto in cui il costo marginale di numerosi beni e servizi sarà quasi azzerato, rendendo gli uni e gli altri praticamente gratuiti, abbondanti e non più soggetti alle forze del mercato». Nei fatti, il diffondersi di quello che viene inteso come “costo marginale zero” genera una realtà economica ibrida, orientandosi in parte verso il tradizionale mercato capitalistico e in parte verso il *Commons* già detto e producendo ricadute sociali di notevole rilievo: i consumatori che si fanno produttori in proprio (i cosiddetti *prosumers*) finiscono col condividere in maniera paritaria le informazioni e i più diversi generi di *entertainment* (il che è ancora facile comprendere) ma anche fatti del tutto nuovi come varie forme di energia verde e, soprattutto, realizzazioni con stampa a 3D: da qui i costi marginali pari a zero.

Alle condizioni indicate i *prosumers* «condividono automobili, case, vestiti e altri oggetti attraverso i *social media* a costi marginali bassi o quasi nulli; Gli studenti si iscrivono a corsi gratuiti online che funzionano a costi marginali quasi nulli; i giovani imprenditori sociali evitano l'establishment bancario attraverso il *crowdfunding* per finanziare attività sensi-

bili all'ecologico in un'economia che ricorre a monete alternative. Nella realtà che si delinea accadono cose che abbiamo già segnalato: il capitale sociale acquista un'importanza pari a quella del capitale finanziario, l'accesso prevale sul possesso dei manufatti o degli artefatti, la sostenibilità prevale sul consumismo, la cooperazione soppianta la concorrenza, quello che nel mercato capitalistico è il "valore di scambio" finisce con l'esser sostituito dal "valore d'uso" e soprattutto dal "valore della condivisione" che si realizza nel *Commons collaborativo*. «Il processo iniziato agli albori dell'età moderna con le *enclosures* – conclude Rifkin –, ovvero le recinzioni dei terreni comuni a favore dei proprietari terrieri, potrebbe concludersi con il ritorno al *Commons*, i beni collettivi sottratti alla logica del profitto e del mercato. Il capitalismo sopravvivrà a lungo, sebbene in un ruolo sempre più circoscritto, ma entro la fine del XXI secolo non sarà più l'arbitro esclusivo della vita economica. Il fatto è che stiamo progressivamente imparando ad andare oltre il mercato e a vivere in maniera più empatica e sostenibile in un *Commons collaborativo* globale sempre più interdipendente» (ibidem).

Le esigenze da soddisfare per un futuro possibile

Nello stato di cose delineato l'esigenza primaria è quella di ricostruire per intero il sistema finanziario, rifondandolo sul piano della teoria oltre che su quello della prassi. Latouche, Rifkin, Patel e altri, che qui sarebbe lungo richiamare, ritengono indispensabile liberarsi dei dogmi del mercato per darsi nuove basi teoriche e operative. Gli economisti neolibertisti non hanno previsto la crisi e ne hanno addirittura aggravato le dimensioni con le ben note ricette di deregolamentazione: da qui discende la necessità di rifondare l'economia trattandola come scienza aperta e condivisa, da collegare costantemente alla sociologia e alla storia, alla morale e alla politica; lungi insomma dal farsi sostenitori di una sola teoria economica che sia in grado di spiegare i fenomeni in atto e di suggerire ricette, nelle condizioni in atto risulta necessario riaprire il confronto sui diversi filoni teorici che possono andare dall'economia dei beni comuni a quella dell'ambiente, dall'economia della conoscenza a quella della partecipazione, le une e le altre paradigmatiche di orientamenti nuovi, tesi a "umanizzare l'economia" da coniugare appunto con la logica della condivisione; in quest'ottica, infine, l'economia non può fare a meno di comprendere il benessere (*welfare*) delle popolazioni del pianeta a partire dal rispetto dell'ambiente e dal be-

nessere delle nuove generazioni. Superando le precedenti logiche economiciste, oggetto d'attenzione divengono ora la felicità (dei singoli) e il benessere (dei tanti), partendo dalla condivisione delle risorse e dalle azioni cooperative degli uomini perseguendo un obiettivo anch'esso condiviso: una società nella quale poter vivere meglio con il lavoro e consumare meno.

Certo, quello che chiamiamo principio di condivisione è lungi dal costituire un'unità di pensiero, anche perché manca di una teoria ben determinata cui studiosi e pensatori possano far riferimento; in mancanza di una teoria a operare può essere però almeno una sensibilità di fondo cui rifarsi per individuare e condividere nuovi percorsi scientifici e politico-sociali. In un'epoca di crisi dei legami sociali non può non imporsi l'esigenza di operare scelte ben precise, consapevoli che diventa sempre più difficile sopravvivere in società basate sulla competizione economica non meno che umana: «O ci si adatta a rafforzare il sistema di convivenza vigente, cercando tutt'al più di mitigarne alcuni aspetti, ma in ogni caso ritenendolo positivo o quanto meno necessario e insuperabile, o, al contrario, si sceglie di operare perché possa nascere una forma molto diversa di società: non più una civiltà del potere verticale e del denaro, ma una civiltà umanizzata, fondata sulla giustizia verso tutti e capace di armonia con il mondo naturale» (Mancini 2008, 285).

Nel quadro di esigenze da soddisfare adottando nuove prospettive emergono prima di tutto modi di relazione e interazione, di sensibilità e pensiero che lentamente rinascono dando modo di comprendere il degrado attuale e il bisogno di darsi alternative concrete: «Chi avrà la forza e il coraggio – scrive Mancini – di rendersi disponibile a una conversione esistenziale del genere? A vivere questa svolta potranno essere tutte le persone che conservano vivo nel cuore il desiderio di dar senso alla loro vita e di avvicinarsi alla felicità. Non siamo nati per morire né semplicemente per sopravvivere ma per giungere a trasformare la nostra esistenza che arrivi a un compimento che non sia la morte ma una pienezza che coincida con una vita sensata. Poiché non la si può conseguire da soli, senza o contro gli altri, ma solo in qualche forma di comunione e di ospitalità; allora si fa chiaro che le logiche del contratto, del mercato, del conflitto, dell'indifferenza non bastano, anzi sono nocive, ostili all'umanità e alla vita del mondo». A questo punto si chiarisce bene il richiamo al dono e alla condivisione: «Solo il mistero del dono consente di portare l'esistenza all'altezza del senso vero delle cose e della felicità che ci riguarda, la cosa più difficile da credere, ma anche l'unica vera».

Per chiudere, appare chiaro come la svolta preconizzata si incentri sull'esigenza di riconoscere che il senso di un'esistenza degna d'essere vis-

suta non può non si dirigersi verso la gratuità, la condivisione e la promozione di adeguate relazioni sociali nei confronti degli altri: questo orientamento richiede che si mantenga uno sguardo attento alle ingiustizie operanti in società abbandonate alle pratiche del liberismo selvaggio e dominate dalle logiche del capitalismo globale. Le critiche rivolte al Mercato globale si comprendono ancora meglio se si cercano spiegazioni convincenti al crescere continuo di uomini e donne costretti a vivere in condizioni di disagio e di sofferenza, proprio ora che l'economia avrebbe dovuto disporre dei mezzi necessari ad assicurare la sopravvivenza dell'intero genere umano.

Per concludere

La prospettiva lungo la quale ci si muove nel “nuovo mondo” così immaginato non può essere ancora soddisfatta del tutto se non si fa appello ai principi di solidarietà e disponibilità: «In molte culture indigene del Nord America la generosità è una componente centrale dell'agire nel sistema economico e sociale ... Non meraviglia il fatto che la cultura condizioni il modo in cui sono accumulate e distribuite le riserve di una comunità stabilendo ad esempio che il risparmio debba essere socialmente prioritario rispetto alla condivisione; ma ci si ricordi che l'opposto del consumo non è la parsimonia, bensì la generosità» (Patel 2010, 33). Lo studioso che torniamo a riprendere non smette di leggere criticamente i dogmi dell'economia liberista e nella crisi finanziaria intravede la prosecuzione delle lotte per la proprietà e per il potere politico dei tempi della privatizzazione delle terre comuni nella rivoluzione industriale inglese. E' opinione corrente che l'economia del mondo ritorni presto alla normalità ma la realtà è che proprio la crisi finanziaria sia la normalità di un sistema così strutturato: ecco perché, piuttosto che attendere, Patel ritiene che si debba puntare su alternative concrete alla proprietà privata e al modo di produzione capitalista, alternative in grado di riconsiderare il valore della condivisione, abolendo «la distorsione sistematica dei prezzi dei beni e l'incapacità del mercato di ben valutare il valore del lavoro».

In chiusura è da rilevare ancora come il principio di condivisione possa interessare anche coloro che portano avanti prospettive dette di ecologia spirituale (*spiritual ecology*); qui la condivisione viene vista e interpretata, in una dimensione ambientalista, come modalità concreta di vita attenta alle sorti della natura. La natura e gli uomini che ne sono ospiti si fanno luogo privilegiato in cui condividere i valori etici dell'armonia: *con-*

dividere significa in tal senso prender parte con altri alla vita di un comune ambiente naturale e vivere con loro valori di saggezza e compassione, proprio come avviene nella tradizione buddhista (Pellegrini 2009). Tutto questo non può che rimandare all'esigenza di individuare con attenzione l'impatto della vita individuale sull'ambiente collettivo per promuovere le dovute iniziative in difesa della natura, «percorso personale», sì ma «basato su un'autentica consapevolezza etica».

Cap. III – *La condivisione su una piattaforma antropologica*

La riscoperta della comunità

Nella letteratura sociologica di fine Ottocento si registra un orientamento diffuso che va dalla Comunità, intesa come aggregazione di soggetti sociali in relazione tra loro per legami di sangue e sparsi in uno spazio ben delimitato (che sia il vicinato, il quartiere o il paese), alla Società, intesa invece come realtà rigidamente strutturata, in seno alla quale operano rapporti sociali segnati da rigida stabilità. Il quadro che andiamo a delineare si muove invece lungo un'altra direzione: si parte dalla società, in quanto realtà storicamente definita, e si va alla comunità, intesa come realtà plastica, mutevole, di difficile definizione nello svolgersi del tempo, per un verso, e realtà che si tenta in ogni modo di recuperare, per l'altro.

Oggi l'idea di comunità torna a vivere un momento di grande vitalità sia nella riflessione filosofica che nel complesso delle scienze sociali e politiche; questo accade oggi, appunto, posti come siamo dinanzi alle sfide della globalizzazione e alla crisi degli stati-nazione in cui i legami comunitari sembrano quelli meglio in grado di rispondere ai crescenti bisogni di identità. Francesco Fistetti (2003) è tra gli ultimi a essersene occupato in ordine di tempo, ricostruendo la storia del concetto di "comunità politica" nel pensiero occidentale: una realtà di liberi ed eguali che parte dalla *polis* greca e dalla *res publica* romana, attraversa il pensiero medievale nella sua triplice dimensione (teologica, politica e giuridica), per giungere alla nascita dello Stato moderno e sfociare infine nel "bisogno di comunità" dell'epoca contemporanea.

Venendo a riflettere appunto sull'oggi, un modo comune di pensare è stato per lungo tempo quello di vedere nella comunità il nucleo fondante della società. Basata su legami di sangue e di prossimità, regolata dalle consuetudini, la si ritiene caratterizzata da consuetudini e comportamenti

semplici ma rozzi, con ampio ricorso all'uso della forza e al principio d'autorità che regolano le relazioni familiari, parentali o d'amicizia, ovvero la morale collettiva nel suo complesso. Ritenuta a lungo un fatto d'ordine naturale, c'è voluto del tempo perché si cominciasse a vedervi quello che è, cioè uno stato di cose basato sull'esperienza e sulla tradizione culturale; considerata il nucleo fondante della società per come oggi la concepiamo (perché così la viviamo), il suo lento mutare ha significato il passaggio da un mondo di interazioni e relazioni sociali a un sistema di rapporti stabili, norme e leggi scritte, obblighi insomma fissati e trasmessi da una generazione all'altra attraverso la scrittura, tale essendo la società. Certo, la scomparsa degli antichi legami porta alla lenta scomparsa dell'idea stessa di comunità, e però è anche vero che «la critica del moderno – di fronte ai problemi indotti dall'industrializzazione, dalla civiltà, dal capitalismo – ha spinto a ricercare in una comunità idealizzata l'età dell'oro in cui recuperare i valori originari dell'umanità» (Bordoni 2014).

Sull'idea di comunità contrapposta alla società si è incentrata gran parte dei contributi offerti da Ferdinand Tönnies al declinante Romanticismo tedesco di fine Ottocento: l'opera a cui si fa più di frequente riferimento è *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pubblicata nel 1887 e presto tradotta nelle principali lingue europee. Il sociologo tedesco, partendo da una serie di riflessioni elaborate in maniera problematica in seno alle nascenti scienze sociali, rileva con la dovuta attenzione come nelle realtà tradizionali operino comunità di sangue (la famiglia), di luogo (l'abitazione) e di spirito (l'amicizia); in esse tende a manifestarsi quella che si può dire la naturalità dell'uomo e non sono pochi gli uomini di particolari strati sociali che tendono a recuperare la dimensione comunitaria «contro i mascheramenti imposti dalle convenzioni sociali nel corso dei secoli».

Alla comunità guardavano le correnti irrazionaliste del tempo e filosofi come Friedrich Nietzsche lamentavano tutta la nostalgia possibile di quello che per loro era un bene perduto: non a caso quello del *Blut und Boden* sarà uno dei fondamenti dell'ideologia nazista, a indicare un rapporto armonioso tra il popolo tedesco e il suolo della *Grossdeutschland*. La fine del XIX secolo è caratterizzata in effetti da tutto un processo di sfaldamento sociale che non manca di investire anche quella specifica forma di aggregazione: «la comunità sembra appartenere a un passato lontano», a cui guardare con lo stesso spirito nostalgico di Nietzsche, «che proprio nella modernità rintracciava le cause della dispersione della comunità, sacrificata in favore della società civile». Per Tönnies insomma, come per il Nietzsche di *Menschliches, Allzumenschliches* del 1878, comunità e società rimangono due concetti inconciliabili: la prima appare loro istintiva ma vera, la seconda invece, artificiale e convenzionale com'è, tende a sovrapporsi all'altra

fino a cancellarla. “Appare”, abbiamo scritto, non “è” e per una ragione ben precisa: la comunità ai due pensatori appare qualcosa che non è nei fatti e «la critica antimoderna di Nietzsche e Tönnies si dirige erroneamente verso un recupero dell’ideale di comunità che si garantisce il riconoscimento di valori comuni non costruiti in maniera artificiale dalla civiltà, assieme a un legame profondo con la natura». “Erroneamente”, appunto perché i due continuano a immaginare un *paradyse lost* da recuperare, quando invece quel paradiso «è perduto per sempre e non c’è modo di tornare a quell’unione con la natura e la totalità dell’essere se non in forme artificiali o temporanee» (ibidem).

Dell’idea di comunità così come immaginata dai nostri si perdono i segni (e i sintomi, è il caso di dire) per circa un secolo: dalle scienze sociali esce vincente l’orientamento durkheimiano che ribadisce il senso positivo e propositivo della società e ignora la comunità come non pertinente, fin quasi al punto di dimenticarla. Bisognerà aspettare i primi anni Sessanta del secolo scorso perché si registri una ripresa di attenzione non più però da parte dei sociologi ma bensì degli antropologi: è significativo infatti che i temi di comunità siano lentamente divenuti argomenti di crescente interesse per questi ultimi, che quasi se ne son fatti una loro specificità disciplinare in ciò distinguendosi dai sociologi che delle società complesse si erano fatti una bandiera. Nella direzione intrapresa una nuova interpretazione è quella avanzata da Victor Turner, antropologo britannico che in *Ritual process: structure and antistructure* (1969) e in successivi interventi raccolti nel libro postumo *Anthropology of experience* (1986), evidenzia non più una contrapposizione ma una “compresenza” dei principi di comunità e società: per tenerli distinti dalle due accezioni precedenti ricorre ai termini latini *communitas* e *societas* ribadendo che la *communitas* è «benefica, mostra il carattere positivo di appartenenza e solidarietà, alimenta un eterno presente che va oltre i legami convenzionali. Una compresenza che accompagna l’individuo per tutta la vita ed entra a far parte della sua personalità» (ibidem). Sulla stessa linea si muove infine Zygmunt Bauman in un volume del 2001, *Community: seeking security in an insecure world*, felicemente reso in italiano con *Voglia di comunità* (Fistetti 2003).

Il percorso tracciato, che si dipana ormai da decenni nonostante sia stato trascurato o negato dai sociologi e sia stato preso in carico dagli antropologi, mostra come la “voglia di comunità” sia ben lungi dall’esaurirsi: l’esigenza di ritrovarsi in un mondo “incerto e confuso” torna a farsi sentire e, rispetto a un recente passato, oggi «il clima appare cambiato, la situazione meno confusa, sgombrato il campo dalle ombre paniche di una globalizzazione incombente che sembrava voler distruggere le tradizioni locali. Quel bisogno di sicurezza che spingeva a chiudersi nell’avvolgente cerchia

familiare, rassicurati dalla conoscenza di ogni angolo del quartiere o del paese, sembra ora superato, sbiadito e trasferito nel territorio della virtualizzazione». Per cominciare a comprendere e poter rispondere con completezza di riferimenti non si può evitare di far appello alla Rete e al Web: «la voglia di comunità è esplosa nei social network, *non-luoghi* di incontri, amicizie, costruzione e affermazione di sé, la cui fragilità e temporaneità ben si adatta al tempo “liquido”. La comunità in Rete non è per sempre: si piega all’arbitrio dei navigatori, a soddisfare il desiderio profondo di essere “altro da sé”, riformularsi ogni volta in modi nuovi (e imprevisi)» (Bordoni 2014).

Gli “apocalittici”, per riprendere una denominazione cara agli studiosi della *Communication research*, hanno più volte denunciato il fatto che la Rete stia compromettendo l’esistenza stessa dell’individuo, che finisce col non interagire più col suo vicino e si rassegna a vivere in uno “splendido” (o terribile?) isolamento. A guardar bene però (e i risultati delle ricerche condotte in merito concordano), i vincoli identitari non si dissolvono nella Rete e lo sfaldarsi della comunità non è dunque da attribuire ad essa, ora in particolare ai *social network*. L’una e gli altri tendono invece più a surrogare la comunità di cui vengono meno le componenti di base, sangue e suolo appunto: il sangue come insieme di stretti legami, familiari e parentali, a loro volta intrecciati in una fitta rete solidale di persone ognuna dipendente dall’altra, con la solidarietà condizione di sopravvivenza sociale; il suolo come luogo delle radici, antropizzato e manipolato dai soggetti sociali ivi insediati. Oggi, né l’uno né altro valgono ancora più di tanto, sono diventati requisiti recessivi: sono «superati dai tempi, inutili punti di riferimento, incapaci di assicurare l’identità individuale nel mondo globalizzato... I legami forti, quelli familiari che legano per la vita, non producono capitale sociale mentre la crescita avviene solo con l’allontanamento dalla comunità di origine. Perciò oggi la comunità è un pericoloso legame, una *liaison dangereuse* di cui liberarsi in fretta evitando il suo abbraccio mortale... Con l’indebolimento dei rapporti familiari (il sangue) e l’apertura dei confini nazionali (il suolo) l’idea di comunità perde di senso; insistervi è persino controproducente, dato che l’individuo può restarvi intrappolato e perdere ogni opportunità di realizzarsi». Nel mondo del lavoro, nella residenza scelta e negli affetti che si coltivano prevale la mobilità. Si arriva perciò a sostenere che «amicizie e forme diverse di solidarietà si formano in Rete» (ibidem).

E’ del tutto comprensibile come l’apertura delle frontiere, da un lato, e il moltiplicarsi in maniera esponenziale delle comunicazioni, dall’altro, anche volendo rendano l’idea stessa di comunità incapace di operare come in passato; per non dire che il crescere e il diffondersi del senso

di precarietà e incertezza rendono quell'idea fragile e facilmente sostituibile con dei sucedanei (si pensi alle "comunità virtuali" di cui si parlava, anche a vanvera, qualche anno fa o ai *followers* di *twitter* e agli *I like* di *facebook*). L'antica comunità era destinata a operare entro stretti confini, valida solo entro il paese o il quartiere, non disponibile a confrontarsi con culture con le quali poteva venire in contatto, per il timore continuo di essere messa in crisi. Col passare del tempo e col mutare delle condizioni di vita e di lavoro, quella comunità si è diffusa da una a più aree contigue e poi ha cominciato a sparire lentamente: «La caratteristica sociale del nostro tempo è diventata la mobilità: nel lavoro, nella residenza, negli affetti. Ogni cambiamento viene caratterizzato dall'oblio dei precedenti compagni di viaggio; si lasciano le amicizie vecchie e se ne fanno di nuove. Ne consegue che il senso di comunità si svuota di ogni significato. La comunità di oggi – intesa come il far parte di una collettività – si trasferisce con la persona e sopravvive in forma frammentaria».

Da quanto rilevato non è difficile trarre le dovute conclusioni: la prima e più importante per noi è che della comunità, nei diversi sensi variamente professati, rimane ben poco, essendosi essa sradicata dal territorio di riferimento e "virtualizzata" nei *social media*. Carlo Bordoni si chiede se sia la risposta «sublimata a un bisogno ancestrale o il necessario adeguamento ai tempi»; la conclusione provvisoria (perché tutto cambia ogni giorno che passa) è quella che egli stesso finisce col dare: «L'idea di far parte di una comunità che ci portiamo dietro dalla nascita resta un desiderio inespresso; la sua distruzione produce maggiore libertà, ma anche angoscia esistenziale e senso di isolamento; la sua rivalutazione è un errore di prospettiva, guarda a un passato ormai dissolto, a una provenienza (certa) invece di rivolgersi a una destinazione (incerta) in cui superare la modernità senza cancellarla».

Comunità e comunicazione

Procedendo lungo l'itinerario seguito riteniamo opportuno richiamare l'attenzione su un binomio (comunicazione e comunità) che richiama la nostra attenzione e da cui si possono ricavare contributi relativi alla tematica della condivisione. I termini comunicazione e comunità risalgono a un tempo remoto nel mondo occidentale; non meno estesa nello spazio ne è la geografia dal momento che, sia pure in forme diverse, essi si ritrovano nelle culture e nei lessici di quel mondo. Se ora passiamo dalle parole ai concetti, riflettendo sul rapporto tra comunicazione e comunità e sul ruolo

che la prima svolge nel configurarsi della seconda, ci si rivela una ricchezza semantica oggi molto flebile ma ancora avvertibile: il fatto è che la comunicazione intrattiene con la comunità (e di seguito con la società) uno stretto legame, una connessione originaria che risalta immediata se si ripercorre la storia delle parole e dei relativi concetti (ogni storia di parole essendo storia di culture).

Gli odierni “comunicare” e “comunità” risalgono a *communico* e *communitas*, rinviano a uno stesso etimo (il latino *communis/ ne*) e rientrano in una medesima area semantica. *Communico*, in particolare, copre una dimensione abbastanza vasta entro cui confluiscono «accezioni come “metto in comune”, “con-divido”, per scivolare lentamente su “rendo partecipe” o “sono partecipe di qualcosa” e giungere, infine, all’idea di “avere rapporti con qualcuno”: il “mettere in comune”, unito a “essere in relazione con”, sembra comprendere infatti anche l’unione dei corpi. Le azioni comprese in questa cornice terminologica instaurano un complesso di connessioni semantiche basato sul semplice presupposto per cui “mettere al corrente” qualcuno di qualcosa vuol dire anche, in certa misura, coinvolgerlo; per arrivare in alcuni casi all’instaurazione di un impegnativo vincolo comunitario» (Morcellini Fatelli 1994, 21-22).

Si può andare indietro nel tempo, fin dove la filologia “sposa” l’antica mitologia: «La comunicazione è triviale – osserva al riguardo Pierre Zémor –. L’etimologia la colloca in effetti all’incrocio di strade diverse, sotto gli auspici di Hermes, dio dei mercanti, ovvero dei ladri, messaggero, intermediario e mediatore. Uscita dalla radice sanscrita *mei*, la radice latina *munus*, presente in “comunicazione”, è portatrice insieme dei valori utilitaristici dell’incontro tra individui, o dello *scambio*, e del valore comunitario della *condivisione*» (1995, 4). Sono nostri i due corsivi perché, a parte il riferimento a Hermes che pure offre spunti di riflessione di non poco rilievo, è su *munus* che richiamiamo l’attenzione, nel suo senso originario di “dono”, attraverso lo scambio del quale si instaura solidarietà fra i membri di una comunità, come ha ben spiegato Marcel Mauss nel suo magistrale *Essai sur le don* (1924).

Non siamo i primi, naturalmente, a rilevare che la comunicazione è la condizione prima della società. Le società umane sono insiemi di «sottosistemi, tutti strutturati e organizzati». Ciò che le mantiene in vita è la comunicazione, cessando la quale gli insiemi collassano e vanno in degrado (come l’organismo biologico quando si interrompe la circolazione del sangue): esse vivono insomma in quanto comunicano, al loro interno e l’una con l’altra. Claude Lévi-Strauss sostiene al riguardo che il comunicare non è solo una parte del vivere sociale, e i messaggi o i testi non sono solo prodotti, ma il *comunicare è una condizione della vita sociale* (1966, 84).

Questo concetto può esplicitarsi almeno in tre modi diversi: a) nel senso antropologico, relativo ai processi di inculturazione e socializzazione: i bambini apprendono la cultura del gruppo grazie alla mediazione svolta dalla lingua. Nello stesso apprendistato (in cui il “veder fare” avvia al successivo “saper fare”) il giovane impara a distinguere strumenti di lavoro apparentemente simili perché il maestro-artigiano ricorre a parole diverse per indicarli; b) in senso ermeneutico, in quanto si riconosce alla cultura un modo di articolarsi simile a quello del linguaggio, che sembra basarsi a livello profondo su opposizioni e correlazioni. Per questo motivo Lévi-Strauss elabora quelli che possiamo dire i fondamenti di un'antropologia strutturale omologa alla linguistica di Jakobson e di Trubetzkoy, omologhi essendone gli oggetti di studio; c) in un senso che diciamo pragmatico (Ardener 1971, xi): dando per buona l'ipotesi che la lingua “fonda” la comunità e rispecchia la cultura che in essa si esprime, perché non dedurre che la lingua determina la cultura e ne condiziona le relative “visioni del mondo” ?

Marcel Mauss e la logica del dono

Tra gli anni Venti e i Trenta del Novecento l'antropologia culturale è alla ricerca di un nuovo modello interpretativo che superi, per un verso, il vecchio schema evoluzionista e, per l'altro, il particolarismo storico boasiano. Nuovi orientamenti in psicologia (da quella sociale a quella antropologica, attraverso Piaget e poi Levy-Bruhl, Linton, Kardiner) mettono in sempre maggiore evidenza il ruolo dell'individuo nello svolgersi del fatto sociale. Orientamenti altrettanto nuovi si delineano in linguistica: Ferdinand de Saussure pone l'accento sulla funzione sociale della lingua, ma non trascura il ruolo dell'individuo, contrapponendo la *langue* alla *parole* pur richiamandosi a Durkheim. Si delinea insomma un complesso di novità nel modo di interpretare il sociale e il ruolo da assegnare alla comunicazione nei fatti sociali. Gli esiti più interessanti sono evidenziabili già in un allievo di Durkheim: Marcel Mauss.

Avendo collaborato per lunghi anni all'*Année sociologique* e condotto molte ricerche accanto o su suggestione del maestro, egli sembrava dovesse conservarne l'eredità per lunghi anni ancora, essendo morto nel 1950. In realtà Mauss comincia ad allontanarsi dalle tesi durkheimiane molto per tempo: manifesta l'esigenza di riconoscere al soggetto sociale una propria autonomia che non sia solo un riflesso della società e mette in discussione l'ipotesi basata sulla durkheimiana “coscienza collettiva” avendo scoperto e riflettendo sulla funzione che il dono svolge in una comunità

“primitiva”. «Anche quando lo spirito dell'individuo è invaso interiormente da una rappresentazione o da un'emozione collettiva... l'individuo è fonte di azioni e di impressioni particolari... Quale che sia infatti il potere di suggestione della collettività, [la coscienza] lascia sempre all'individuo un santuario, la sua coscienza, che vi appartiene» (1965, 303). Per Mauss, insomma, esiste l'individuo ed esiste la società: essi non vengono fatti giocare l'uno contro l'altra, come voleva Durkheim, ma in maniera che diremmo complementare in quanto tra l'individuo e il gruppo di appartenenza opera una interazione continua, al punto che risulta difficile stabilire confini assegnabili al loro operare.

Qui intravediamo il ruolo centrale che Mauss intende assegnare allo scambio nonché alla comunicazione nel farsi della comunità; non più ipostatizzata come un *a priori* in cui gli individui sono incasellati, essa risulta essere l'esito di interazioni che operano a vari livelli e coinvolgono i diversi soggetti. L'esemplificazione più significativa di simili processi è costituita da un fenomeno sociale che per Mauss è fondamentale: lo scambio del dono. Alla ricerca di fattori che assicurino la coesione sociale, l'antropologo registra la presenza fattiva, in molte delle società “primitive” prese in esame, di rapporti di reciprocità, «intesa come insieme di mutui servizi, alcuni senza pretesa di ricompensa, altri che prevedono una ricompensa obbligatoria, altri infine “a senso rigorosamente unico”... L'interesse principale di Mauss è attratto da quello che si presenta come “il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato di queste prestazioni”. Il dono anzi presenta tre diversi tipi di obbligo – di dare, di ricevere, di ricambiare – il terzo dei quali costituisce l'essenza stessa del principio di reciprocità» (Chiozzi 1974, I, 87-88).

Nel fondamentale *Saggio sul dono* egli osserva che lo scambio dei doni in varie comunità d'interesse etnologico ha un senso che va al di là del semplice “donare”: per gli indigeni infatti ogni scambio comporta il trasferimento di una forza magica, religiosa e spirituale, detta *mana* che non si satura finché il dono non viene ricambiato. Non importa cosa si dà in dono né cosa si ricambia, ma il fatto stesso di operare una serie di scambi e di prestazioni in una logica di reciprocità. Questa interpretazione del fenomeno porta lo studioso a ritenere che il fine ultimo del dono non sia tanto quello di trasferire beni da un gruppo che ne abbonda a uno che ne è carente, come si trattasse di una sorta di redistribuzione egalitaria, ma bensì quello di attivare e coltivare speciali reti di scambio assicurando la coesione sociale della comunità.

Rimane irrisolta una questione: come si crea la coesione che va periodicamente riconfermata? Che è un altro modo di chiedersi: data la comunità, come si opera il passaggio alla società? Mauss non risponde esplici-

citamente alla domanda: vuol forse dire senza esplicitarlo più di tanto, che fa propria la posizione durkheimiana di una società data *a priori*? Abbiamo difficoltà a ritenere possibile simile ipotesi, quanto meno per il rovesciamento consapevolmente operato del rapporto individuo /società. Una risposta plausibile può essere invece un'altra: lo scambio di beni attiverebbe delle reciprocità; queste, nella dimensione simbolica loro propria, svolgerebbero un ruolo essenziale, non solo nel mantenere coesione sociale fra persone che continuano a mantenere una loro propria individualità, ma anche nel creare preliminarmente quella coesione. Si delinea insomma in piena consapevolezza l'agire della comunicazione come base della società.

Claude Lévi-Strauss e i sistemi dello scambio

C'è una dimensione di ancor più ampio rilievo che qui dobbiamo riprendere, ancora pienamente antropologica, su cui abbiamo già richiamato l'attenzione. Il riferimento va a Claude Lévi-Strauss e alla "struttura di comunicazione" che già nel 1949 disegnava ne *Les structures élémentaires de la parenté*. Si tratta di uno schema circolare nel quale compaiono scambi ristretti (con ciò intendendo il passaggio di segni da A a B, singoli o gruppi che siano, e relative retroazioni, ovvero scambi basati su rapporti di reciprocità tra i soggetti umani) e scambi circolari complessi, detti *generalizzati*, in cui A dona a B che restituisce al primo, di seguito B dona a C da cui riceve qualcosa in cambio. Si attivano così azioni e retroazioni, in un continuo dare e ricevere segni da mittenti a destinatari che si fanno mittenti a loro volta (1969, 613-15). In breve tempo vengono coinvolti tutti i membri della comunità: da A a B, da B a C, e così via di seguito finché il circolo si chiude e A viene infine gratificato da Z. E' lo *scambio generalizzato* a costituire la comunità: Lévi-Strauss intravede infatti nello scambio dei beni (tale essendo l'economia), nello scambio delle donne (attraverso il matrimonio nel costituirsi della parentela) e nello scambio delle parole (la lingua) altrettante istituzioni in cui opera una struttura comune: ne deriva che la comunicazione viene intesa come un processo circolare, uno scambio continuo di segni e messaggi in tutte le direzioni.

Lungo la medesima linea si muovono i successivi contributi dell'antropologo francese, tesi a evidenziare il ruolo centrale delle mediazioni simboliche e delle relazioni sociali generate dalla comunicazione: l'analisi dei miti è, in tal senso, esemplare e funge da modello per generazioni di studiosi. Quanto all'idea di società, egli assume una posizione critica nei confronti di Durkheim che, vedendo nella società un fenomeno *sui*

generis, la ipostatizza e la riduce a cosa; si dichiara invece concorde con le prospettive delineate da Mauss, di cui si proclama allievo e continuatore pur rimproverandogli di non aver tratto tutte le conseguenze dal ruolo assegnato al dono nelle società primitive. «Il problema fondamentale, da un punto di vista etnologico, è per lui essenzialmente un problema di comunicazione, imposto dalla necessità di una mediazione fra l'individuale e il sociale... Ed è nel carattere relazionale del pensiero simbolico che occorre ricercare la totalità di un fenomeno sociale» (Chiozzi, II, 4).

Lévi-Strauss è tanto convinto dell'equivalenza tra lo scambio dei beni e lo scambio dei segni e dei messaggi che non tarda ad osservare come le comunità si formino e si amplino annettendo sempre nuove reti di comunicazione basate sullo scambio dei messaggi, delle merci e delle donne. La prospettiva delineata è quella che meglio rende conto del profondo significato che il comunicare riveste nel farsi delle società come progressivo intrecciarsi di relazioni; ci rassicura inoltre del fatto che ogni nuovo scambio di parole, come ogni scambio di doni, per non dire degli scambi parentali, crea nuove solidarietà e le rafforza nel tempo essendo tutte pratiche che rinviano a quella che egli intende per struttura di comunicazione.

Karl Polanyi e l'antropologia economica

Quella cui abbiamo intitolato il capitolo, ovvero la “piattaforma” antropologica quale oggi si usa chiamarla per riferirsi a una componente tecnologica dell'operare info-telematico, trova nella dimensione socio-economica un fattore di rilievo: è su quest'ultima che si incentra una linea di ricerca promossa e condotta da Karl Polanyi intorno alla metà del secolo scorso. Lo studioso ungherese conduce un'analisi dettagliata di modelli economici diffusi e operanti in società “primitive” polinesiane e sud-orientali del pianeta e, nel far questo, non può non rivolgere una critica articolata e profonda alle società di mercato quali si sono andate configurando nel moderno Occidente industrializzato. Sia questa che quella trovano espressione in molti lavori di ricerca e di riflessione (tra cui *The great transformation*, 1944; *Trade and market in the early empires*, 1957; *Primitive, archaic and modern economies*, 1968): ormai da tempo viene unanimemente considerato lo studioso che offre il contributo più significativo alla nascita dell'antropologia economica, ma può anche essere annoverato tra i padri ispiratori della “filosofia della condivisione”.

Polanyi considera la società di mercato un fatto non naturale, un'anomalia nella storia delle società, anche se l'economia, pur non essendone

avulsa, non può non esservi in qualche modo integrata, radicata in seno alle società (Polanyi 1974, 48). Delle forme di integrazione (reciprocità, redistribuzione e scambio di mercato le quali possono non susseguirsi nel tempo ma coesistere), a imporsi sulle altre è la logica della reciprocità, derivata da quella già rilevata da Marcel Mauss e basata sullo scambio dei doni: negli scambi regolati dalla reciprocità non sono i beni oggetto di dono a contare ma bensì i soggetti sociali e i legami derivanti dallo scambio in quanto tale. Nella logica della redistribuzione si dà per certa l'esistenza di istituzioni da cui dipende la distribuzione stessa: qui vengono prodotti infatti beni e servizi da trasferire in un centro prima che vengano distribuiti alla collettività. Lo scambio di mercato, infine, è un sistema nel quale tutto è destinato allo scambio, subendo per ciò stesso fluttuazioni continue e regole cangianti: qui tutto viene ridotto a merce e predomina la logica del mercato, appunto, in origine solo una componente marginale dell'attività economica che però finisce con l'assoggettare alle esigenze del mercato il vivere sociale e lo stesso conformarsi della società. Per il complesso dei motivi richiamati lo studioso alla logica del mercato oppone la logica della distribuzione dei beni: quest'ultima, presente in diverse società "primitive", si basa sul principio di reciprocità a sua volta basato sullo scambio dei beni e sull'attesa di riceverne altri secondo modalità determinate.

Per esemplificare il percorso in elaborazione, ne *La grande trasformazione* Polanyi porta avanti un'analisi ampiamente propositiva delle cosiddette "leggi per i poveri" entrate in vigore nell'Inghilterra del Sei e del Settecento e tese ad alleviare molte forme di povertà rurale con una sorta di *welfare state* incentrata sul prezzo del pane (ivi, 125). Descritte nei dettagli le reti di sicurezza dell'epoca previttoriana egli conclude che mercati e società circostanti sono tanto legati fra di loro che nei sistemi di produzione capitalista non si può comprimere più di tanto il bisogno delle istituzioni sociali: perché i mercati funzionino, nei secoli richiamati i gruppi più potenti provano a trasformare terra e lavoro in quelle che Polanyi considera "merci fittizie", ben diverse da quelle scambiate fino ad allora nei mercati. «Può essere strano – osserva Raj Patel al riguardo – concepire terra e lavoro come merci fittizie, quando in realtà il cuore della vita lavorativa moderna pulsa al ritmo di buste paga e canoni d'affitto, ma questo ci dà una misura di quanto sia stata "grande" la trasformazione: questo processo ha alterato così radicalmente l'ordine sociale che è ormai impossibile concepire terra e lavoro in qualsiasi altro modo. La trasformazione ha cambiato non soltanto la società, ma anche noi stessi, modificando il modo in cui vediamo il mondo e la nostra collocazione al suo interno » (2010, 22-23).

Mostra di avere pienamente ragione perciò Alfredo Salsano nell'introduzione a *La Grande Trasformazione* (l'edizione italiana pubblicata a trent'anni dall'originale!) nel sostenere che alla base di quanto di tutto sta il capovolgimento dell'idea di una società di mercato in quanto esito "naturale" della storia delle società umane, relativizzando categorie di pensiero che vi si ritrovano convalidate. «L'estrema artificiosità di un sistema in cui l'economia si è sottratta al controllo sociale, celata dalle giustificazioni dell'economia politica classica, diventa evidente nei momenti di transizione, all'inizio e alla fine del ciclo ben concluso dell'esistenza storica di tale società. Non più naturale, semmai meno delle altre, la "società di mercato" è come un caso patologico destinato a chiudersi con una crisi violenta. Il suo studio passa per una anamnesi e una diagnosi: definizione della società di mercato, quindi identificazione della tensione specifica che l'affligge e ne determina il crollo, o la trasformazione» (1974, XV-XVI).

Con gli studi condotti su società arcaiche e primitive Polanyi si può dire che sveli per la prima volta le dinamiche di una società di mercato che egli ritiene aberranti: si tratta – commenta Salsano – di un sistema regolato e diretto dai mercati, auto-regolato solo dalla produzione e dalla distribuzione delle merci; ma si tratta soprattutto di un'economia basata sull'attesa che i soggetti sociali si comportino in modo da conseguire il massimo guadagno possibile. «Polanyi parla di "utopia" non solo riferendosi alle proiezioni ideologiche di questa realtà nel pensiero degli economisti liberali, ma per segnalare il contrasto di essa con la "sostanza umana e naturale" cui fa riferimento all'inizio e che costituisce l'orizzonte ideologico del libro. La polemica colpisce certo la pretesa di fare di storiche categorie economiche delle categorie naturali universali, ma esprime anche il rifiuto di quello che Fourier chiamava un *monde à rebours*» (ivi, XVIII).

Nel marzo 2006 all'Università di Lille tiene un workshop su "Le marché revisité: autour de Polanyi" in seno al convegno *Anthropologues et économistes face à la globalisation*. Il rilievo che l'iniziativa assume in relazione alla tematica in oggetto è grande: prima nel far appello al sapere antropologico nel trattare di un argomento (la globalizzazione) tradizionalmente di pertinenza di economisti e sociologi; poi per il fatto stesso di incentrare sulla figura di Karl Polanyi un importante seminario incentrato sul mercato in quanto tratto specifico di quella che si vuole la "nuova economia". Richard Sobel (2007), curatore dei relativi *Atti*, nel tornare a scavare nel mondo del nostro antropologo si pone la domanda se sia il caso di "pensare *come* o pensare *con* Polanyi": domanda per nulla retorica se l'antropologia economica rappresenta ancora un luogo d'incontro di specialisti di varia provenienza che si confrontano con le sue analisi e riflessioni. Polanyi

ne coglie la specificità nella posizione istituzionalista e radicale propria di certa “economia istituzionalista” (o sostantiva) e, partendo da questa, smaschera quella che ne deriva, ovvero la cosiddetta “economia assiomatica” (o formalista). Nella direzione seguita da quest’ultima il rischio che si corre è quello di interpretare e comprendere la diffusa mercificazione del mondo della quale è possibile individuare già precisi ambiti di ricerca che aiutano a capirne il senso e le modalità, il che porta il nostro a ribadire a più riprese: «Il mondo non è una merce!».

Provando a ricostruirne la storia, ne *La Grande Trasformazione* Polanyi comincia col rilevare come nessuna società possa esistere senza un sistema economico che assicuri un ordine preciso nella produzione, nella distribuzione e nel consumo delle risorse, ordine sempre pienamente inserito nel sistema sociale che, per il fatto stesso di contenerlo, non può fare a meno di strutturarlo. Il quadro generale sembra muoversi tutto in questa direzione finché, tra Otto e Novecento, nasce e si diffonde quella che si può ben dire un’ideologia più che una nuova teoria economica: è l’idea di un “Mercato autoregolatore” disincastato dal sociale, “comandato, regolato e orientato dai mercati stessi in quanto tali”, al punto da ritenere che «debba-no esistere mercati per tutti i settori industriali, non solo per i beni (inclusi i servizi), ma anche per il lavoro, la terra e la moneta... Un’economia di mercato non può perciò funzionare pienamente che in una società... di mercato!» (1974, 87). Poiché il lavoro risulta essere «l’insieme degli esseri umani di cui è fatta la società» (come attività umana e non come prodotto della stessa) e la terra «l’ambiente naturale nel quale la società vive», inserendo l’uno e l’altra nell’area del mercato, i processi di mercificazione in atto paiono destinati a demolire, distruggendole, le fondamenta stesse della società: questo significa infatti «subordinare alle leggi del mercato la sostanza stessa della società» e dunque destrutturarla dall’inizio alla fine (Sobel 2007, 11-12).

A ben vedere, nessuna forma di lavoro (a parte la schiavitù) e nessuna idea di terra (parte irriducibile della finitezza umana) possono rientrare integralmente nel processo complessivo che va dalla produzione alla vendita. «E’ una finzione! – ha modo di denunciare Polanyi. – Ed è ricorrendo a questa finzione che si organizzano e si fanno funzionare nella realtà i mercati del lavoro e della terra». Con quali conseguenze? In primo luogo quella di una instabilità continua: «Nessuna società può sopportare gli effetti di un sistema simile, basato su finzioni grossolane, se la sostanza umana e naturale e l’organizzazione commerciale correlata non fossero in qualche modo protette contro l’azione di rapina di una simile “fabbrica del diavolo”» (1974, 89). Certo, osserva infine Sobel, in due secoli di lotte sociali

il consolidarsi della condizione salariale è arrivata in qualche modo a inserire la precarietà del lavoro (definito appunto “merce fittizia”) in seno a statuti che intendevano offrire migliori condizioni di vivibilità. Tale è stato in Occidente l’esito della prospettiva delineatasi non in una direzione “rivoluzionaria” ma in quella socialdemocratica orientata a «“demercificare” il lavoro e, in seno al capitalismo (con la sua economia di mercato ma contro la logica di una società di mercato), migliorare progressivamente la condizione materiale, sociale e politica di coloro che non hanno altro che il loro lavoro da vendere» (2007, 13).

Negli stessi anni in cui si dibatte intorno ai temi sopra indicati, si sviluppa nel nostro Paese una linea di riflessione politico-sociale connessa all’antropologia economica di: Alberto Tulumello (1996), muovendo da prospettive socioantropologiche, auspica una *Grande trasformazione civile* (tale è il titolo del volume) evidenziandone le possibili ricadute politico-sociali nello sviluppo locale del Mezzogiorno d’Italia. Fino a tutti gli anni Settanta in Italia quella forma di sviluppo è di una forza tale da non richiedere specifici strumenti di intervento; nelle regioni della “terza Italia”, in particolare, si diffondono i distretti industriali che generano esiti significativi nelle economie locali incidendo sul mercato del lavoro. Nel corso degli anni Novanta, invece, si punta sullo sviluppo locale per farlo diventare un efficace strumento di nuove politiche incentrate sulle aree depresse; solo che – segnala Tulumello, riprendendo prospettive che diremmo polanyiane – i sistemi locali del lavoro, necessari a delimitare e identificare i distretti industriali, non riescono a cogliere quei pochi fenomeni di sviluppo, deboli e circoscritti, attivati dalle politiche di sviluppo locale in quelle stesse aree.

Cap. IV – *La condivisione su una piattaforma linguistico-comunicativa*

La comunicazione in una dimensione lineare o circolare? trasferire o scambiare messaggi?

Che cosa altro è da intendere per comunicazione, considerando che il processo che la sottende non è per nulla semplice e deve dunque ampliarsi il quadro dei riferimenti? Nell'uso odierno il termine “comunicare” viene usato in molti sensi, ognuno in dipendenza degli ambiti, dei contesti e delle situazioni. Se ne danno dunque diverse accezioni, a partire da una che diciamo generalissima, per cui il nostro organismo biologico si trova a interagire con l'ambiente fisico da cui trae energia e in cui diffonde segnali; se però intendiamo la comunicazione come ciò che tutto pervade e tutto consente di interpretare e capire, si pone una questione preliminare a chi prova ad occuparsene: da dove partire? Tra i tanti, Anthony Wilden è dell'idea che non ha senso fissarne un inizio o immaginarne una fine: per convenzione si può solo scegliere un punto qualsiasi, sapendo che si entra sempre *in medias res*. "La comunicazione comincia dovunque – osserva –, media tutti i rapporti umani e, anche se implica necessariamente una qualche sorta di scopi, non ha fine... Si può coerentemente affrontare il soggetto della comunicazione, che è un concetto sistemico, nello stesso modo in cui si affronterebbe l'analisi di qualsiasi altro sistema corrente. Cioè nell'unico modo legittimo, e non mitico, cominciando dal centro anziché dal principio, procedendo poi verso l'esterno lungo tutte le dimensioni logisticamente possibili" (1978, 601). In nessun altro ambito si può avere perciò la sensazione di “navigare” (come usa dire in riferimento al mondo del Web), senza seguire linee definite di orientamento: ci si può spostare avanti, indietro, a destra, in alto... senza fissa dimora.

Si dà poi un senso che diciamo generale, per cui la comunicazione si identifica con la *semiotizzazione* di realtà fisiche e naturali, o sociali e

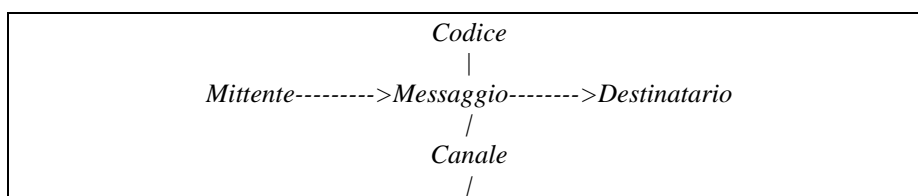
culturali, che non sono nate per comunicare ma che tuttavia sono soggette all'interpretazione dei soggetti umani che attribuiscono significati e si comportano di conseguenza. In tale quadro possono esser fatti rientrare fenomeni per cui i membri di una società comprendono i significati attribuibili a eventi naturali, comportamenti e atti o prodotti culturali, ma non è presupposta la presenza di un mittente con intenzionalità comunicativa: un evento qualsiasi diventa messaggio per esseri umani che assumono il ruolo di interpreti. «L'infinito numero di messaggi che riceviamo ogni giorno dall'ambiente naturale e da quello socioeconomico – informazioni codificate in locali, rumori, strade, negozi, folle, spazi vuoti, veicoli, edifici, e così via – costituisce la maggior parte dei mezzi attraverso i quali il nostro ambiente si imprime in noi, contribuendo così alla nostra socializzazione, nonché alla codificazione di abitudini, desideri e valori, indipendentemente da una partecipazione consapevole... Questa informazione trasmessa dall'esperienza, cui si partecipa e che tutto pervade, costituisce un ampio sistema di messaggi, la maggior parte dei quali non viene mai tradotta in parole (in realtà sarebbe impossibile). Costituisce una rete informativa, una mappa, un sistema di memoria che si impone al soggetto» (ivi, 606).

La comunicazione può essere considerata ancora nient'altro l'*atto* di trasferire qualcosa (segni, messaggi, testi...) da un mittente a un destinatario. Il senso "ristretto" del comunicare è quello più diffuso e comunemente condiviso, ma è anche quello che, rispetto agli altri, copre l'area più ridotta e specifica: sta appunto per *trasmissione* o *trasferimento* di segnali e si verifica allorché un mittente invia a un destinatario un messaggio con lo scopo preciso di fargli sapere qualcosa, il che richiama la presenza operante di una "intenzionalità comunicativa". Avviandoci a concludere, quella che chiamiamo comunicazione oltre ad apparire un *atto* definito in un certo tempo e in un certo spazio, costituisce un *processo* continuo, fondamento di situazioni vitali di cui i singoli atti sono realizzazioni provvisorie. Non semplice trasmissione di messaggi da mittenti a destinatari, dunque, ma fattore costitutivo degli ambienti, degli uomini e delle società nel loro complesso.

Passiamo infine a porre la questione che diciamo della *linearità* o della *circolarità* della comunicazione. In passato questa è stata intesa per lo più come trasmissione lineare di messaggi, com'è nella *vulgata* dell'orientamento strutturalista e nelle prime riflessioni della *Communication Research*: qui il comunicare appariva un succedersi di atti puntuali e volontari (ben espressi nella serie delle cinque W: *who, what, whom, when, why*, ovvero *chi* comunica, *che cosa*, *a chi*, *quando* e *perché*). Se invece si guarda da vicino, non si tarda a scoprire che nella sua essenza più profonda, essa è un processo circolare. La circolarità del processo appare evidente se si la-

sciano i percorsi lineari e si prende in esame la retroazione esercitata dal *feedback*: questa mostra già da sola che non c'è comunicazione se chi vi prende parte non è disposto a condividerla e il fatto di comunicare poggia sì sull'azione trasmettere ma richiede una continua retroazione (il *feedback* appunto), un consenso continuo da parte dei destinatari. La comunicazione, insomma, anche nella forma minimale di un mittente che trasmette un messaggio al destinatario, è sempre un processo circolare, essendo la dimensione lineare solo una fase da completare. Il singolo *atto* può essere estrapolato dal *circolo* per mere ragioni espositive: sul segmento perciò è legittimo lavorare ma senza trascurare il fatto che è solo un espediente didattico, se si vuole, e non un reale modo d'essere.

Avviandoci a concludere, torniamo a ribadire che la comunicazione è un fenomeno complesso anche se è stato trascurato o dato per scontato dalle scienze linguistico-filologiche fino ai primi del Novecento. Sono stati gli ingegneri a occuparsene per primi, per risolvere problemi di funzionamento delle linee telefoniche: nel 1949 Claude E. Shannon e Warren Weaver pubblicano appunto un volume sulla "Teoria matematica della comunicazione" in cui formulano un modello di funzionamento della stessa costituito da cinque fattori operativi, collocando in una parte a sé stante messaggio e fonte di rumore (essendo quest'ultimo il disturbo alla comunicazione per risolvere il quale son chiamati all'opera); lo stesso modello in breve tempo viene assunto in diversi ambiti disciplinari, a partire da quelli linguistici e psicologici. Il caso di Roman Jakobson, prima ingegnere e poi linguista è esemplare, da questo punto di vista: messi da parte gli aspetti più tecnici, in primo luogo quelli concernenti informazione e rumore fisico, egli riprende la forma generale dello schema e lo "consegna" a linguisti o letterati e psicologi. Una simile prospettiva della comunicazione, intesa come azione volontaria, consapevole e indirizzata a destinatari ben definiti, trova sostegno nei successivi sviluppi della linguistica strutturalista; è significativo inoltre che negli anni Sessanta il modello lineare e trasmissivo assuma una posizione di tutto rilievo anche nelle prime ricerche sui *mass media* finalmente interessate ai meccanismi comunicativi e non più alle teorie degli effetti.



Contesto

|<-----**Feedback**----->|

Il modello jakobsoniano, da puramente sintattico (qual era quello di Shannon), tende a farsi semantico e a valorizzare il significato di quelli che erano detti segnali trasmessi ponendo al centro soggetto mittente e destinatario. Non vi è ancora compresa l'azione di *feedback*, che però non ne viene esclusa in linea di principio e vi può essere dunque facilmente ricompresa; ma soprattutto non vi vengono prese in carico le più complesse questioni che concernono il comunicare e gli esponenti di quella che in Francia è detta *Nouvelle Communication* (da Goffman a Bateson, da Watzlawitck a Hall, ecc.) non esitano a rivolgere fondate obiezioni ai sostenitori del modello lineare. L'obiezione più importante è che il ricorso al "modello telegrafico" favorisce il risorgere delle presupposizioni tipiche della filosofia intorno alla natura dell'uomo: «Concepire la comunicazione tra due individui come trasmissione di un messaggio codificato per essere poi decodificato rimanda ad una tradizione filosofica in cui l'uomo è concepito come uno spirito ingabbiato in un corpo, che emette pensieri sotto forma di una sfilza di parole. [Il destinatario] le sbuccia e ne coglie il senso. In tale direzione, la comunicazione tra individui appare un *atto* verbale, cosciente e volontario» (Winkin 1981, 23).

Rapporti e relazioni sociali: il ruolo dell'interazione

Ma è ora di passare dalla dimensione prevalentemente linguistica a quella che diciamo linguistico-comunicativa, in cui si fa cogente il ruolo di interazione e relazione sociale. Iniziamo col prendere atto che due termini sono costantemente presenti nei classici della sociologia e su di essi le scienze sociali son venute costituendosi e si sono confrontate negli anni: *rapporto* e *relazione*. In apparenza assimilabili (come sinonimi vengono infatti usati nel linguaggio comune), è bene che in letteratura siano tenuti distinti. Da tempo alla comunicazione viene riconosciuta un'importanza crescente nel costituirsi di relazioni sociali e nel costruirsi di mediazioni simboliche. Ne deriva che l'approccio relazionale non può non darsi una dimensione comunicativa, proprio oggi che si opera con le relazioni sociali molto più che in passato, non nel senso di Goffman (recitare su un copione) ma bensì nel senso che oggi più di ieri si creano, si coltivano e si distruggono, quando non si manipolano. Non sono fisse e rigide, se mai lo sono

state, ma si reinterpretano quasi giornalmente in un'interazione continua che le fonda facendone emergere aspetti nuovi e imprevisi. Perché vanno così le cose? La relazione sociale moderna nasce perché si svincola da quelle che sono le strutture materiali, o economiche, e simboliche del passato e introduce la contingenza, ovvero la dipendenza da contesti diversificati nel tempo e nello spazio, da infinite variabili che intervengono in ogni atto della vita sociale, dalla possibilità di essere ed essere altrimenti: «La società può ristrutturarsi ogni volta in forme mai date prima ed è la storia moderna che introduce nel sociale le contingenze e le variabilità: una sociologia delle relazioni dunque non poteva nascere prima» (Donati 1994, passim).

Ma entriamo nei dettagli. Il *rapporto sociale* si può ben dire che costituisca la base della sociologia ottocentesca. L'orientamento durkheimiano, al quale torniamo a riferirci di necessità, non riconosce al soggetto sociale alcuna volontà individuale e colloca l'essere umano entro griglie di rapporti sociali determinati, da accettare o subire agendo in conformità; che si tratti di rapporti di classe o di solidarietà organica, il soggetto è determinato dalla situazione in cui opera, ovvero dalle istituzioni e dalle strutture. Nel rapporto sociale risulta del tutto assente la dimensione individuale: stretto entro rapporti sociali che gli preesistono, il soggetto non ha alcuna possibilità di cambiarli o di liberarsene; trovarsi inserito in una data classe sociale, far parte di una società caratterizzata da determinati rapporti, non dipende dunque dalla sua volontà; non gli rimane che prenderne atto e agire di conseguenza.

La *relazione sociale* è portatrice di un senso del tutto diverso: essa si pone tra due o più soggetti o tra un soggetto e un gruppo sociale e, per essere tale, ha bisogno di una "coscienza relazionale", essendo eminentemente soggettiva e personale. Con Georg Simmel (1989), sul finire del XIX secolo, assume consistenza scientifica per la definizione stessa della società la quale si ritiene costituita da fenomeni di "sociabilità o sociazione", ovvero dall'instaurarsi di relazioni sociali; qui resta ancora un concetto astratto, una forma vuota di senso mentre qualche tempo dopo, in Max Weber, si farà sostanza riempiendosi di senso e concretizzandosi in una "azione sociale vicendevole". Il sociologo non omette di offrirne una precisa definizione: «[La relazione sociale] è il comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso e orientato in conformità... Consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità. Si richiede quindi, come caratteristica concettuale, un minimo di relazione reciproca dell'agire di entrambe le parti... Il concetto di

relazione sociale non asserisce nulla in merito alla sussistenza o meno di una solidarietà tra gli individui che agiscono" (1961, I, 23-24).

Il quadro teorico tracciato non è ancora completo se non si danno due fatti complementari : l'azione e l'attore sociale stanno alla base di un percorso in cui l'attore dà senso all'azione e in qualche modo "costruisce" reti sociali; le relazioni sociali sono prodotte dagli attori e la società è l'esito delle loro interazioni secondo scopi prefissati. Ne deriva che l'uomo agisce per uno scopo e stabilisce relazioni sociali solo quando il suo si riconosce in quello di altri. Con la teoria dell'azione sociale e della relazione, in pratica, Max Weber introduce una profonda innovazione nel pensiero sociologico per cui diventa centrale l'attore sociale ma lo diventa in quanto si pone in relazione con l'altro. Ne consegue che la società non è più la griglia rigida che si impone sull'individuo e in cui, dunque, il soggetto ha scarsa importanza; essa esiste invece e opera essenzialmente nelle relazioni che i singoli intrattengono tra di loro. Non più ipostasi, dunque, basata sulla solidarietà organica e neppure esito di rapporti sociali preesistenti all'agire umano (come voleva Durkheim), ma risultato di *atti di interazione* fra individui (che non a caso Goffman intenderà col nome di *attori sociali*); somma di relazioni, infine, ognuna delle quali prodotta da un attore che si mette in rapporto con altri per raggiungere scopi riconosciuti "dotati di senso".

Nel quadro delineato cos'è da intendere per *interazione*? Scomposto nelle sue componenti (*inter-*, che indica reciprocità, e *azione*), il termine suggerisce l'idea di una mutua azione; può perciò indicare «azione o influenza reciproca, ... interdipendenza, reciprocità d'azione...». E' facile notare come in queste accezioni tornano più volte le nozioni di *reciprocità* e di *influenza*: «L'interazione è appunto la relazione tra gli individui i quali, ciascuno interpretando l'altro, la mente dell'altro, danno luogo, interagendo, a una realtà dovuta al rapporto e proveniente dal rapporto, non già costruita individualmente o isolatamente. Ne nasce una realtà mobile, attiva e reattiva, in cui gli individui, l'un l'altro, si stimolano e cercano di intendersi e di interpretarsi. L'interazione sociale è la risposta alla comunicazione altrui. L'interazione simbolica è una risposta al messaggio altrui prima che l'altro agisca, la valutazione previsionale del modo di agire altrui" (Saccà 1996, 46). Se ora veniamo alla *comunicazione*, non possiamo negare che le relazioni sociali si instaurano, si coltivano e si lacerano anche attraverso, se non esclusivamente, atti di comunicazione: si può dire che è possibile *comunicare interagendo* e *interagire comunicando* nel senso che ogni comportamento di un attore sociale, assunto come messaggio, costituisce uno stimolo per il soggetto destinatario e provoca una risposta che, a sua volta, ridiviene stimolo per il mittente.

La prospettiva che fa coincidere il fatto di comunicare con l'interagire (o viceversa) è condivisa senza obiezioni di sorta da orientamenti in prevalenza linguistici: ma è vero sino in fondo che *comunicazione e interazione* siano sovrapponibili in tutto e per tutto? Non si trascurano aspetti significativi in una prospettiva che vogliamo sociologica? Erving Goffman è lo studioso che si muove con maggiore decisione lungo una direzione che attribuisce loro ordini di attività differenti: egli dispone infatti in ordine gerarchico l'interazione e la comunicazione: «La comunicazione tra le persone le une alla presenza delle altre è una forma di interazione o condotta faccia a faccia: ma quest'ultima non è mai soltanto e non è sempre una forma di comunicazione». L'interazione non riguarda in effetti solo lo scambio verbale, ma qualsiasi genere di comportamento che si svolga in presenza d'altri inducendoli a comportarsi in modi che influenzano i partecipanti; l'interagire inoltre non comporta obbligatoriamente una intenzionalità, mentre nell'altro (sul piano verbale soprattutto) è sempre presente una intenzionalità comunicativa (1971, 311). Nel presentare la prospettiva goffmaniana, a sua volta, Mauro Wolf non manca di precisare che la comunicazione è un'attività resa possibile solo una volta istituito il *frame* dell'interazione: essa infatti «costituisce i soggetti come reciprocamente accessibili. E' nelle micro-realtà sociali costruite dall'interazione che è possibile comunicare. In altri termini, *i margini dell'interazione sono più estesi di quelli della comunicazione e vi sono frammisti continuamente...* Gli atti comunicativi sono sempre connessi a mosse di interazione che possono smentire, screditare, attenuare, cancellare ciò che comunichiamo; i messaggi sono messi tra virgolette, collocati cioè all'interno di una sequenza di cui sono marcati l'inizio e la fine e, com'è noto, le virgolette possono incorniciare in modo molto diverso ciò che vi è contenuto (non sono soltanto indice di citazione)... Caso tipico è il sorgere di un rapporto di coppia, che tra l'altro implica assai spesso la presenza di una situazione sociale: party, riunione, occasioni di lavoro» (1979, 48-9).

Interazione e comunicazione, relazioni sociali e comunità

Traendo le conclusioni di quanto abbiamo delineato sinora, confermiamo che il punto di partenza del processo che esita nella nascita della comunità è costituito da *atti di comunicazione* (pur non è escludendo casi di interazione operante anche senza comunicazione intenzionale); il mittente inoltre, trasmettendo messaggi, influenza i destinatari, e ne viene da essi

influenzato e la reciproca influenza è già di per sé un *atto di interazione*. Se l'incontro fra gli uni e gli altri si esaurisce in breve tempo il processo accennato si esaurisce nell'interazione; se invece gli incontri si moltiplicano e si ripetono per un lungo arco di tempo, attraverso le interazioni ripetute finiscono con l'instaurarsi *relazioni sociali* del genere più vario: relazioni d'amicizia, relazioni di vicinato, relazioni d'amore, relazioni di lavoro, ecc. L'intessersi delle diverse relazioni sociali crea, infine, la *comunità* al cui interno operano dinamiche su cui la sociologia si è da tempo soffermata: conflitti, solidarietà, nascita di *leader*, ecc. Una volta create, le relazioni sociali possono coltivarci nel tempo, rafforzandole, ma si possono anche allentarsi o abolirsi del tutto: rompere un'amicizia, prendere le distanze da qualcuno, non trattare più il vicinato, interrompere una storia d'amore... sono tutti modi, dipendenti dal contesto e dai soggetti coinvolti, di por fine a relazioni sociali instaurate in precedenza e che non resistono al mutare delle situazioni: allora la comunità si sfalda, non si riconosce più nel *leader* d'una volta, evita di percorrere gli stessi itinerari del passato.

Il processo descritto può sembrare semplicistico ma il succedersi delle fasi non dovrebbe essere molto lontano dal reale stato delle cose: si conferma in ogni caso che prima vengono la comunicazione e l'interazione (pur con i limiti segnalati da Goffman); poi viene il lento costituirsi di relazioni sociali, ma solo a fronte di interazioni ripetute in un lungo arco di tempo; per ultima si costituisce quella che chiamiamo comunità. Se riflettiamo su quel che accade in classe nel corso di una serie di lezioni, di certo forme speciali di comunicazione, non sarà difficile concordare sugli effetti del farsi comunità che ne conseguono.

Cap. V – *Una sociologia della condivisione*

Solidarietà nella condivisione

E' stato più volte rilevato come il neoliberismo sia un'*ideologia*, piuttosto che un complesso teorico ben articolato; allo stesso tempo è una *visione del mondo* e un *insieme di politiche* più o meno coerenti. Esso idealizza la tendenza al conflitto che inerisce un po' tutta la storia sociale sotto forma di competizione economica e sociale espressa nella logica del mercato, il quale è il solo a garantire un sempre maggiore benessere sociale, ponendo la sua fine significare anche la fine dello sviluppo. In quest'ottica, adottare un qualsiasi principio di solidarietà verso soggetti sociali in condizioni di disagio comporta la rinuncia a perseguire i propri interessi: i "poveri" possono pure essere aiutati ma solo per spirito di generosità in quanto appunto si va contro i propri interessi. Tutto quanto richiamiamo non può non generare un crescente "degrado antropologico" difficile recupero. E' facile comprendere come il degrado in questione derivi dal fatto che le società assumono sempre più un carattere mercantile dove vengono sì ammesse forme di solidarietà ispirate a sentimenti di pietà e filantropia ma le une e le altre sono «*optional* di lusso che vengono affidate alla gratuità generosa dei singoli» (Patel 2010, 23). In questo stato di cose si rompe il vero senso di solidarietà sociale che nel corso del tempo ha legato, e lega ancora, gli uomini a un destino comune, stando alla base del principio di condivisione.

Una simile domanda di solidarietà tende a crescere col passare del tempo, correlata com'è al fatto che i processi di globalizzazione e privatizzazione generano incertezza e fanno perdere gli orizzonti comuni di senso che in passato operavano aggregando. Riferendoci a un caso specifico, dove i diritti umani sono lontani dall'esser garantiti la solidarietà non può che venir concepita come una risorsa necessaria a creare e mantenere in opera la giustizia nelle sue forme più diverse e basata sul confronto politico, eco-

nomico e sociale. Secondo coloro che hanno avuto modo di occuparsene, la solidarietà che viene attivata quando si lotta per conseguire diritti umani indiscussi si presenta per un verso come «espressione di una disposizione naturale mai del tutto corruttibile e insofferente a una società dove tutto viene ridotto a merce e il valore dell'essere umano viene misurato in base alla produttività, al guadagno e al controllo»; per un altro verso come «anticipazione di che cosa gli uomini siano capaci di essere, una volta eliminati gli ostacoli sociali avversi allo sviluppo delle loro potenzialità. Questo secondo aspetto fa riferimento alla disponibilità dell'uomo di servire il prossimo e di impegnarsi per il *bene comune*, il bene che va al di là degli interessi privati, trascende gli impegni settari e offre umana solidarietà» (Patel 2010, 24).

Dopo aver affrontato la questione della “Decrescita felice” di Serge Latouche e della “Terza rivoluzione industriale” di Jeremy Rifkin, è ora di riprendere da una diversa prospettiva il concetto, socioantropologico prima che economico, di *bene comune* al quale abbiamo dianzi proposto di assimilare il rifkiano “Commons collaborativo”. In merito è ancora Ray Patel a offrire alcuni tra i contributi più significativi: egli parte sì dalla riflessione teorica ma si muove alla ricerca di valori e di significati autentici, oltre a battersi per l'affermazione del diritto dei cittadini a manifestare contro le ingiustizie, prendendo parola e proponendo visioni e soluzioni alternative: «Potrà far paura – scrive – ma ogni movimento che storicamente sia riuscito a conseguire un cambiamento sociale, dal movimento per i diritti civili al movimento per l'indipendenza indiana, al movimento per la giustizia globale, ha sempre privilegiato le rivendicazioni della giustizia rispetto al bisogno di essere concilianti con il pensiero oppressivo. Questi movimenti invece si sono armati di idee radicali per ottenere un futuro migliore in cui tutte le persone fossero dotate di dignità e capaci di governarsi» (2010, 25).

I rilievi avanzati da Patel riguardano un po' tutti i paesi a economia capitalista avanzata, da tempo ormai in profonda crisi finanziaria e economica, ma se si cerca di focalizzare la specificità di quanto accaduto in Italia a partire dal 2008 risultano centrali le indagini, le riflessioni e i contributi offerti nel corso degli anni da Luciano Gallino il quale si muove lungo la stessa prospettiva, sia pur riadattandola; riprende perciò i termini della questione già delineati in un volume del 2011 e in una serie di interventi successivi non si perita di fornire quadri di grande criticità per il nostro Paese: «Dal 2009 ad oggi il Pil è calato di dieci punti – osserva –. Qualcosa come 160 miliardi sottratti ogni anno all'economia. L'industria ha perso un quarto della capacità produttiva... L'indicatore più scandaloso dello stato dell'economia, quello della disoccupazione, insieme con quelli relativi

all'immensa diffusione del lavoro precario, ha raggiunto livelli mai visti... Sei milioni di italiani vivono sotto la soglia della povertà assoluta, il che significa che non sono più in grado di acquistare nemmeno i beni e i servizi di base necessari per una vita dignitosa. Il rapporto tra debito pubblico e Pil sta viaggiando verso il 140%, visto che il primo supera i duemilacento miliardi...» (Gallino 2014).

Per tentare di comprendere e quindi di spiegare ai lettori, lo studioso ripercorre le ipotesi via via formulate sulle origini del disastro: «La più nota – scrive – è quella avanzata da centinaia di economisti europei e americani sin dai primi anni del decennio. È un grave errore, essi insistono, prescrivere al cavallo maggiori dosi della stessa medicina quando è evidente che ad ogni dose il cavallo peggiora. La medicina è quella che si compendia nelle politiche di austerità, richieste da Bruxelles e praticate con particolare ottusità dai governi italiani. Richiede che si debba tagliare anzitutto la spesa pubblica: in fondo, a che servono le maestre d'asilo, i pompieri, le infermiere, i ricercatori universitari? In secondo luogo bisogna privatizzare il maggior numero possibile di beni pubblici: il privato, dicono i medici dell'austerità, è sempre in grado di gestire qualsiasi attività con superiore efficienza (vedi, per dire, i casi Ilva, Alitalia, Telecom). Infine è necessario comprimere all'osso il costo del lavoro, rendendo licenziabile su due piedi qualunque tipo di lavoratore: i disoccupati in fila ai cancelli sono molto più disposti ad accettare qualsiasi lavoro, a qualsiasi condizione, se sanno che al minimo sgarro dalla disciplina aziendale saranno buttati fuori come stracci».

A corredo della ricostruzione critica operata sul piano politico, economico e storico-sociale, il sociologo torinese che meglio ha conosciuto la Fiat dall'interno non può fare a meno di puntare il dito sulle politiche economiche adottate dai governi negli ultimi anni, politiche delle quali denuncia l'insufficienza per non dire la totale inefficienza: «Le politiche di austerità sono un distillato delle teorie economiche neoliberali, macchina concettuale tecnicamente agguerrita quanto politicamente misera elaborata dagli anni Ottanta in poi per dimostrare che la democrazia non è che una funzione dell'economia. La prima deve essere limitata onde assicurare la massima espansione della libertà di mercato... La mente e la prassi di tutto il personale che ha concorso a governare l'economia italiana negli ultimi anni è dominata sino al midollo da questa sofisticata quanto grossolana ideologia; non c'è quindi da stupirsi che essa abbia condotto il Paese al disastro» (ibidem). Non è dato avvertire una qualche sintonia, una comunanza di pensiero, con gli autori che abbiamo via via incontrato, pur coltivando ognuno proprie specificità?

Una visione del mondo e della vita

Il principio di condivisione parte da presupposti diversi da quello del neoliberismo selvaggio di cui si sono appena richiamate le conseguenze sul piano sociale: contrariamente all'idea che l'altruismo sia soltanto una forma di egoismo camuffata, qui la regola è che «nessuno vive per se stesso» e negli esseri umani è come se operasse un “desiderio innato” di altruismo e di giustizia sociale. Sono le relazioni sociali basate su una scambievole generosità a consentire le diverse forme di sopravvivenza creando «riserve di benessere psicologico, fonte di generosità e di felicità»: un importante fattore di crescita del *welfare* è infatti costituito dalla disponibilità ad apprezzare il valore dell'altruismo e del disinteresse, ovvero della *condivisione*. La natura umana possiede al riguardo una sua specificità: per secoli e secoli è stata in voga l'idea dell'*homo homini lupus*, l'idea cioè dell'essere umano interessato a soddisfare i propri bisogni in maniera del tutto egoistica; ora la vita sociale pare finalmente aprirsi alla gratuità, all'altruismo e alla solidarietà e lo stesso vale per la storia collettiva, in passato vista come una lotta continua tra soggetti isolati, uniti solo da ragioni legate al profitto.

Se questo è lo stato delle cose, c'è da sperare che, in un sistema economico ancora dominato da avidità e ricerca di profitto, l'umanità assuma nuovi orientamenti nei tempi a venire. In una prospettiva di “ottimismo ben ponderato”, le società umane potranno far fronte alla crisi planetaria in atto facendo sì che si creino e si diffondano nuove relazioni fra i soggetti sociali e che si affermi ovunque il principio della condivisione contro la competizione; che attivino approcci più solidali col pianeta riorientando gli stili di vita in atto verso una sempre maggiore sostenibilità ambientale; che possano infine beneficiare delle risorse naturali del pianeta, allo stesso modo di quanto vale per l'universo dei diritti di cui tutti possano godere. «Interessa l'ambiente, interessa la sostenibilità, la sorte degli altri esseri viventi; interessa goderci la vita, essere migliori di quel che siamo. In questo senso è innegabile che l'attuale sistema alimentare sia un deserto e i motivi per opporsi vanno ben oltre i danni che esso infligge alle persone e alle comunità che vi rimangono invischiati. Per non dire che il modo in cui mangiamo oggi scatena una sistematica crudeltà nei confronti degli animali, consuma livelli non sostenibili di energia ed esige un crescente sfruttamento delle acque, contribuisce al riscaldamento globale e fornisce terreno fertile alle malattie, limitando la nostra compassione e quello che diciamo il piacere dei sensi» (Patel 2008, 215).

Il principio della condivisione finisce con l'assumere i caratteri propri di certa filosofia dell'azione e di una sociologia dell'impegno sociale. Patel richiama l'attenzione sullo specifico delle politiche alimentari, scoprendovi le maggiori ingiustizie prodotte dal libero mercato e dalla competizione per le risorse e denunciando perciò le carenze del sistema alimentare non più limitate a singole regioni ma estese ormai sull'intero pianeta: metà della popolazione vive ogni giorno il problema di un'alimentazione insufficiente, l'altra metà soffre dei problemi legati all'abbondanza (e allo spreco) alimentare con le note disfunzioni che ne derivano: ciò perché «la fame nel mondo non ha *assolutamente nulla* a che vedere col divario tra la quantità di cibo disponibile e il numero di persone affamate. Oggi la terra produce risorse alimentari a sufficienza per nutrire per una volta e mezza l'intera popolazione mondiale. Se molti non hanno di che nutrirsi è perché il cibo viene distribuito tramite il mercato, come proprietà privata, e coloro che muoiono di fame sono troppo poveri per potersi permettere un'alimentazione adeguata. Se la popolazione mondiale fosse meno numerosa ma il cibo venisse distribuito allo stesso modo, gli indigenti farebbero *comunque* la fame» (Patel 2010, 98).

Filosofia dell'azione e sociologia dell'impegno sociale finiscono per confluire in una sociologia del mutamento la quale, nello sfidare la società di mercato, «fa leva sulla capacità di pensare e di agire delle persone». I mutamenti di rilievo non procedono meccanicamente ma hanno bisogno di una volontà diffusa di cambiare per migliorare e del massimo impegno per realizzare gli obiettivi individuati. In questa direzione non si trascurino le difficoltà e i conflitti che nascono per il fatto stesso di individuarli e poi realizzare gli obiettivi: «I movimenti di tutto il mondo sviluppano strumenti adeguati alla gestione dei conflitti, ispirandosi a principi di uguaglianza e guidati dal bisogno di controllare i termini dell'inclusione. Questo, naturalmente, costituisce una minaccia allo *statu quo*... perché la società di mercato è fondata su un'ideologia che non tollera chi mette in discussione il fragile consenso sul ruolo dei mercati» (ivi, 181). In ogni caso, nell'ottica qui proposta in seno al principio della condivisione relativamente ai processi di mutamento, non basta riflettere su una realtà sociale già costituita ma è necessario elaborare opportuni progetti per cambiarla e migliorarla, senza escludere nell'intervento concreto possibili coinvolgimenti diretti. Come osserva a più riprese Joseph Stiglitz (2010, 400), non basta aiutare a capire come l'economia abbia plasmato le società e i soggetti sociali, ma è necessario operare per realizzare processi di mutamento in seno a un progetto condiviso con la collettività: «C'è bisogno di un'azione collettiva... lo Stato ha un ruolo da svolgere. Abbiamo permesso ai mercati di modellare

l'economia e, nel contempo, di contribuire a modellare le persone e la società: è venuto il momento di chiederci se sia davvero quello che vogliamo».

Educazione e formazione nel principio di condivisione

L'esigenza via via più avvertita di aprirsi al nuovo, attivando sempre nuove strade verso solidarietà, cooperazione e condivisione al fine di assicurare un crescente benessere alla collettività, appare decisamente fondata su una sempre maggiore attenzione rivolta alle persone piuttosto che ai beni materiali: "Persone, oltre le cose!" recita il *claim* di un noto supermarket di prodotti alimentari in uno spot trasmesso negli ultimi mesi. Nei fatti si prefigura un orientamento di apertura verso un'economia armonica con l'ambiente e verso la disponibilità dei soggetti sociali ad andare incontro ai bisogni degli uni e degli altri contro i diffusi atteggiamenti di indifferenza. Nel quadro che si delinea, la formazione e l'apprendimento costituiscono momenti centrali di un'esperienza sociale sempre più aperta alla partecipazione: sia l'educazione che l'istruzione non sono esperienze private e i pensieri dei singoli non si rinchiudono in se stessi ma si collegano a esperienze condivise con gli altri; si fa sempre più chiaro un crescente coinvolgimento degli altri in comunità aperte alla collaborazione e dunque disponibili a far proprio il principio di condivisione.

Qui si impone all'attenzione il mondo della scuola, dove appare possibile elaborare e praticare una pedagogia della condivisione che armonizzi i bisogni del gruppo-classe e con le potenzialità che in esso si esprimono; una pedagogia che, superando lo spirito di competizione fra allievi, persegua valori di solidarietà e rispetto degli uni per gli altri; una pedagogia infine in cui si coltivino atteggiamenti disponibili alla collaborazione fra allievi perché imparino a operare da adulti cooperando fra loro. Tra gli studiosi di sociologia dell'educazione e di pedagogia sociale che negli anni si sono impegnati a sostenere prospettive del genere tanti è Jeremy Rifkin: egli sostiene che il principio di condivisione non può esimersi dal far appello all'educazione e alla formazione delle nuove generazioni; osserva che la missione di educatori e insegnanti non può essere solo quella di «far diventare economicamente produttivi gli studenti» e, dichiarandosi ottimista al riguardo, auspica che si dedichi la dovuta attenzione a far sì che gli allievi imparino a «pensare e agire come parte di una famiglia universale che include non solo il proprio prossimo, ma anche le altre creature» (2010, 28).

Rifkin è dell'idea che una nuova generazione di educatori stia de-costruendo i tradizionali processi di apprendimento in aula con l'obiettivo di attivare esperienze formative "collaborative": qui la conoscenza non è più una risorsa che si accumula ma un'esperienza che si condivide nella collaborazione fra soggetti. Le nuove generazioni, nell'ottica che si prefigura, imparano a produrre e scambiarsi informazioni, idee e esperienze navigando nel grande spazio del Web: apprendimento distribuito e collaborativo, osserva ancora Rifkin, che prepara «anche la forza lavoro del XXI secolo a un'economia nuova che opera sulla base dei medesimi principi» (ibidem). Un'ulteriore esigenza che caratterizza una "pedagogia della condivisione" del genere indicato è quella riguardante il rapporto scuola-famiglia: l'esigenza che qui si fa più avvertire è di favorirne un dialogo intenso e partecipe, giudicando che il tempo ad esso dedicato può costituire una fondamentale opportunità di crescita e di confronto reciproco, basato sulla stretta cooperazione fra genitori e insegnanti. La crescente insicurezza nei confronti del futuro non può allentare l'impegno dei singoli soggetti e dei gruppi di riferimento a sostenere la famiglia, la sola a offrire un ambiente adatto all'educazione dei giovani per l'ingresso in società. In un mondo nel quale viene meno la funzione centrale delle istituzioni e si deteriora la qualità della vita, alla famiglia si attribuisce il ruolo di promuovere una crescita armoniosa diretta «al recupero e promozione integrale dell'uomo, se questa ha come punto di partenza e di riferimento i valori della condivisione, dell'amore e della solidarietà». Nella direzione indicata si muove un numero crescente di pensatori e politici avvertiti – come osserva al riguardo Gennaro Matino (2012, 120): «La crisi che stiamo attraversando può essere il banco di prova per sperimentare una proposta alternativa e offrire ai giovani un'esperienza diversa, fatta di condivisione e capace di ricostruire la fiducia negli altri e la passione per la vita».

La famiglia, fattore di condivisione

L'attenzione che viene riservata alla famiglia trova motivazioni adeguate e comprensibili nei fondamenti stessi del principio di condivisione: qui la cura e l'amore per la persona son da ritenere doni liberamente elargiti, lontani dai calcoli propri dell'utilitarismo sociale ed economico che oggi dominano incontrastati. La famiglia costituisce infatti per molti aspetti il luogo privilegiato della condivisione, fatta com'è di progetti, sogni e bisogni di cui tutti i membri son chiamati a prendersi cura gratuitamente e responsabilmente. Nella famiglia si dà inoltre forma alla propria esistenza e

la si orienta lungo linee condivise e in essa si riscopre l'etica del dono e trova ulteriore conferma il principio di condivisione: qui infatti torna a concepirsi il legame relazionale dell'uno con l'altro come modo di realizzarsi, non limitandosi nelle espressioni. Nella famiglia, infine, si ritrova il soggetto sociale impegnato a promuovere stili di vita che portano al pieno riconoscimento di ognuno, fattori necessari all'auspicato mutamento dell'attuale società: «Nel primo caso abbiamo l'arte con tutte le attività creative, nonché il lavoro quando è innovazione e produzione non distruttiva. Nel secondo caso troviamo le attività familiari ed educative oltre al lavoro inteso come servizio e costruzione di strutture... Nel terzo caso possiamo riferirci alla vasta e multiforme vita di relazione degli esseri umani, comprese, ad esempio, l'esperienza religiosa e la conoscenza quando è intesa come scoperta e partecipazione alla complessità dell'essere» (Mancini 2008, 66-67). Operare per la famiglia si traduce in un servizio reso alla società: da qui l'esigenza di far crescere la cultura del dono e il principio di condivisione fissando per il tempo a venire la priorità della persona sulla finanza e dell'economia sui mercati finanziari; di qui può e deve discendere ancora una cultura che porti ad attivare politiche sociali adeguate alimentando la formazione delle giovani generazioni che vivono in condizioni di vita disagiate per i motivi più volte richiamati.

Sono diversi i contributi elaborati e diffusi nel corso degli anni, tutti incentrati sui temi del dono, della gratuità e della condivisione considerati tratti fondanti della cultura, la quale a sua volta costituisce la condizione del vivere sociale, e sui temi della famiglia, libera costruzione comunitaria «dove si impara a condividere». Vi rientrano in pieno fenomeni sociali come l'accoglienza unita alla disponibilità a dare, ricevere e coltivare la vita: «In una prospettiva di separazione e antagonismo – scrive Roberto Mancini (1996) – ove l'identità della persona è sempre intesa come esclusiva e mai come inclusiva e comunicativa, queste risorse ed attitudini finiscono per diventare una gabbia cui ognuno è destinato in base al proprio sesso. Nella prospettiva relazionale della gratuità, in cui l'identità giunge a maturazione nel comunicare ciò che si è, esse invece fioriscono e vengono condivise come doni che possono reciprocamente essere fatti ed accolti, insegnati ed appresi». Se la famiglia pare oggi immersa in una crisi che intacca il farsi stesso del tessuto sociale, in assenza di alternative tra individualismo e massificazione, una possibile soluzione può ritrovarsi proprio nel principio di condivisione secondo come Mancini (2008) lo intende: «È il modo del coinvolgimento solidale nella vita di altri, è lo stile della condivisione, è la scelta sistematica di assumere il criterio dei ragazzi di Don Milani, *I care*, ovvero il fatto che la vita comune, quella che va oltre il confine di me come

individuo e della mia famiglia, mi sta a cuore e mi faccio carico delle sue esigenze e del suo valore. Attenzione alle relazioni e agli incontri, ascolto, dialogo, generosità, ospitalità, cura del bene comune, *condivisione*, corresponsabilità sono gli ingredienti della vita comunitaria aperta come stile di vita. In un orizzonte simile tutti possono liberamente concorrere a formare e a rigenerare un tessuto comunitario per la società».

Nel quadro delineato non si ha a che fare con la coesistenza, la contiguità spaziale o con una collaborazione vantaggiosa ma con qualcosa di più vasto e generale: quella che si chiama *esistenza comunitaria aperta* è un modo di essere non accostabile alla reciprocità com'è comunemente intesa e non è riducibile a simmetrie di ruoli e prestazioni; trova invece il suo nucleo propulsivo nelle più varie esperienze di *buona reciprocità*. La reciprocità, in stretto legame con la comunità, si attua se si riesce a «coinvolgere ognuno nel cammino dell'altro in modo tale che ricevere e avere, stare insieme e comunicare rientrano in una stessa dinamica, fluida e onnilaterale»; essa si realizza solo nella pienezza della relazione in cui «l'uno è presenza viva e preziosa per l'altro e liberamente condivide, sia pure in misura variabile e imprevedibile, ciò che è, ciò che sente, ciò che sa, ciò che ha» (ibidem). La *buona reciprocità*, gratuita e solidale come dev'essere, è un modo di stare insieme nel quale ognuno condivide con gli altri il proprio modo di essere, sentire e pensare, avendo cura delle relazioni interpersonali create e coltivate nel tempo; la stessa è infine «libera condivisione intersoggettiva del bene e libera condivisione tra persone, esseri unici e originali, consapevoli e deliberanti »; e non va concepita come modello teorico e poco aderente al reale ma come un vero e proprio intrecciarsi di relazioni sociali che, latenti o ignorate, accompagnano il cammino dell'uomo.

Un simile modello è innegabile che oggi sia raro nelle diverse situazioni di vita quotidiana per ragioni imputabili alla crisi dei valori educativi tradizionali su cui ha profondamente inciso la cultura del denaro, del successo e della competizione, affievolendo o abolendo ogni riconoscimento di valore all'uomo in quanto tale. Questo nonostante si ribadisca a più riprese che nell'educazione risiede «la condizione concreta del realizzarsi e del rigenerarsi della *buona reciprocità*, la quale a sua volta costituisce il dinamismo fondamentale delle relazioni propriamente educative» (ibidem). L'educazione rimane insomma il luogo in cui è ancora possibile attuare il complesso cambiamento che porta l'uomo a prendere le distanze dai modelli culturali oggi dominanti. Il nostro ha allora ragione di scrivere: «Servono gruppi, comunità, associazioni, sindacati, partiti e istituzioni che siano lucidamente impegnati a coltivare una socialità cooperativa. Soggetti collettivi che, pur da angolature e con sensibilità anche molto diverse, converga-

no però su un'autentica visione della società, riguardandola come un'unica comunità umana, che respira e vive in stretta relazione d'interdipendenza con il mondo naturale, e non più come un gigantesco, insensato mercato» (ibidem). Entra così in gioco quel “nuovo umanesimo della responsabilità” che coniuga la riflessione teorica dell'uomo con l'agire politico nel senso più ampio, la lucidità di lettura del reale con l'impegno personale e collettivo per arrivare a «comprendere quale sia la parte che ciascuno può svolgere per cambiare le cose e scegliere responsabilmente di fare questa parte fino in fondo».

La condivisione delle risorse alimentari

L'ultimo punto sul quale si richiama l'attenzione è il “diritto al cibo”, come viene inteso, ovvero l'esigenza di un'equa distribuzione delle risorse alimentari a livello planetario. Anche questo specifico aspetto, per l'attenzione che merita sul piano politico ed economico, rientra fra i possibili commi del principio di condivisione dianzi presentato. Non stiamo qui a ricordare ancora come l'economia commerciale e finanziaria, la fame di profitti e la logica della competizione siano diventati norma nella politica, nell'istruzione e in diversi altri settori, infiltrandosi e controllando le diverse attività di servizio all'umanità. La vita umana nel suo complesso si è lasciata assoggettare a logiche di mercato senza alcun riguardo all'uomo e all'ambiente in quanto tali; un simile stato di cose può aver generato un totale smarrimento di modelli culturali per cui sono diventate desuete dimensioni centrali dell'essere umano come socialità, affettività e gratuità, tutte da riassumere nel principio di condivisione. Poiché, oltre che accesso comune a un patrimonio di conoscenze, nella condivisione non può non entrare l'equa distribuzione di beni per la sopravvivenza dei popoli del pianeta, essa oggi appare non un vago ideale ma un principio-guida della condotta umana, basata sulla cooperazione fra gli uomini e sulla condivisione delle risorse.

Sono i governi nazionali a doversi impegnare per proteggere i popoli del mondo dalla malnutrizione; grandi produttori e organizzazioni internazionali sono tenuti a loro volta ad attivare strutture di produzione che rispettino i lavoratori della terra spesso maltrattati, notoriamente, e tenuti nel rango dei “poveri”. I regimi alimentari del pianeta controllati delle multinazionali si rivelano distruttivi sul piano ambientale e volatili su quello finanziario generando catene di ingiustizie sul piano sociale; per rispondere

alle esigenze espresse dai popoli della terra non rimane perciò che cambiare dal profondo il sistema alimentare, non limitandosi ad accrescere gli aiuti della cooperazione internazionale e imponendo il libero mercato, ma ristrutturando dalla base i modi di produzione, trasformazione e distribuzione delle risorse alimentari. Una possibile risposta alla crisi alimentare dipende insomma da un vero e proprio cambiamento di paradigma in cui il nuovo sia diretto a quella che Patel chiama la “sovrani  alimentare generale”: un sistema alimentare che si fondi sul diritto al cibo, oltre che su adeguate politiche di produzione alimentare che lo mettano al centro, e ne valorizzi i fornitori garantendo il controllo della comunit  sulla terra. E’ superfluo segnalare come la “sovrani ” di cui sopra vada in controtendenza rispetto alle politiche neoliberiste operanti sul pianeta ormai da tempo, politiche insensibili ai produttori non meno che ai consumatori (Patel 2008).

A governi e istituzioni internazionali spetta il compito di adottare i principi della “sovrani  alimentare”, facendo s  che il diritto al cibo prevalga sugli accordi commerciali fra paesi e politiche internazionali di interesse privatistico. Poich  a soffrire la fame nel mondo sono in primo luogo contadini e lavoratori senza terra, il “diritto al cibo” non pu  che essere inteso come diritto a nutrire i singoli e le rispettive famiglie o comunit  di appartenenza: questo   possibile a condizione che si rispetti e si traduca in pratica quel diritto, nel senso del rispetto e della tutela da non interpretare per  come diritto a ricevere cibo e aiuti alimentari ma bens  come obbligo dei governi ad agevolare l’accesso al cibo e alle risorse alimentari di cui i popoli del mondo abbisognano per sopravvivere.

Cap. VI – *Dal possesso individuale alla condivisione collettiva*

Dono e condivisione

Dalla sociologia all'antropologia, ancora una volta: e la piattaforma di riferimento dianzi richiamata torna a proposito degli sviluppi che si sono andati registrando nella sociologia di Alain Caillé il cui punto di partenza è chiaramente costituito dalla Scuola socioetnologica francese della prima metà del Novecento. La logica del dono costituisce la migliore risposta alle domande che Durkheim si pone intorno all'origine della solidarietà sociale; Marcel Mauss osserva che ormai essa svolge solo un ruolo residuale nelle società complesse dell'Occidente industrializzato ma se le società "primitive" scambiano ancora beni e servizi seguendo la logica del dono e creando legami sociali fra i donatori obbligati a "dare, ricevere e ricambiare", non lo fanno per un mero interesse egoistico: non ci si spiegherebbe infatti perché, ricevuto un dono, ci si senta obbligati a ricambiare come se si fosse vincolati da una sorta di debito.

Altri hanno rilevato di recente che lo stato delle cose sta cambiando in questo specifico ambito di riferimento: «A distanza di novant'anni il "dono" di Mauss comincia a dare segni di invecchiamento. In primo luogo, non ritaglia più necessariamente un'area di buoni sentimenti: il cavallo di Troia, la mela di Eva, il vaso di Pandora ci ricordano che il dono può essere un'esca avvelenata. Molto più prosaicamente, mazzette, favoritismi e clientelismo mettono in luce gli aspetti ambivalenti del dono. Il dono esagerato, il dono che non si è in grado di ricambiare, crea gerarchie. Come sosteneva George Bataille, lo spreco, l'ostentazione, la *dépense*, il *noblesse oblige* sono spesso l'estrema affermazione del sé. C'è poi, da Mauss in avanti, uno snodo teorico irrisolto: il dono crea relazioni attraverso lo scambio, è un motore che lavora sui tre livelli ben noti (dare, ricevere, ricambiare). Parlare di dono come pura spontaneità e gratuità, di "dono senza contraccambio"

(come fa Enzo Bianchi in *Dono e perdono*), è maussianamente un non-senso» (Aria Favole 2014).

Per comprendere più a fondo meglio la questione dell'obsolescenza della prospettiva maussiana, rendendo conto di porzioni di realtà che fanno fatica a rientrare nella logica del dono, conviene riprendere quanto Alain Caillé e Jacques Godbout propongono in *Anthropologie du don* quando introducono per la prima volta la parola-chiave "condivisione". Tra i casi che si prendono in considerazione c'è l'universo del consumo alimentare in quanto "rito quotidiano collettivo": «Il tavolo della cucina su cui mangiamo insieme ai nostri figli o compagni di vita non è un dono, è uno spazio di condivisione. Il frigorifero racchiude cibi che vengono condivisi, non donati ai figli (i quali infatti generalmente non dicono "grazie!" a ogni portata)... Il fenomeno prototipico della condivisione è la maternità dove due esseri umani condividono per nove mesi lo stesso corpo: ne consegue l'esigenza di tener distinti con molta chiarezza il dono dalla condivisione» (ibidem).

In seno alla dimensione religiosa e cristiana del condividere, su cui ci siamo già soffermati, le feste tradizionali e i pellegrinaggi devozionali, ad esempio, risultano essere riti collettivi che avviano a comuni spazi di condivisione; non si può dire però che siano pure fatti sociali in cui operi la logica del dono (anche se la questua può considerarsi una raccolta di doni!); su un piano diverso la famiglia e il sistema di parentela non possono essere ritenute aree esclusive del dono (come voleva Mauss) ma anche aree precipue della condivisione: «la condivisione non è un dono». Per quanto ci tocca più da vicino, le forme di scambio intese nel senso più ampio del termine costituiscono infine modalità distinte dell'interazione sociale e della comunicazione intesa nel senso antropologico più complesso; ciò non esclude che determinati fatti sociali si collochino al confine.

A questo punto è legittimo chiedersi se sia il principio di condivisione a legare ancora l'individuo alla comunità (nel noto senso di Tönnies), che sia il vicinato, il quartiere o il villaggio natio; o se sia più prossimo all'idea di famiglia e di parentela; o se sia destinato a sparire nei grandi numeri del pianeta globalizzato. Alla domanda si è data una risposta significativa che qui possiamo riprendere per intero: «Intanto è utile distinguere tra beni pubblici e beni condivisi: i primi sono una sorta di cornice, di garanzia per le pratiche di condivisione; un bosco demaniale è un bene collettivo ma diventa un bene condiviso solo se andiamo a farci una passeggiata; una piazza è un bene pubblico che si fa però condiviso nel corso di una manifestazione; una costituzione, una buona legge elettorale sono beni comuni che diventano "democrazia condivisa" quando moltiplicano le occasioni e gli spazi di discussione, confronto e deliberazione». Ne deriva che la con-

divisione, pur essendo legata a gruppi ristretti, è sempre «un'esperienza che può essere incrementata e può diffondersi in mille rivoli. Si possono creare comunità di condivisione in famiglia ma anche sul luogo di lavoro, nell'attività di volontariato come negli spazi del tempo liberato per lo sport e il gioco... I tempi di crisi che viviamo sono insomma propizi per lanciare l'idea di una Condivisione permanente» (ibidem).

Il contributo del MAUSS di Caillé e Godbout

Passiamo ora all'azione intrapresa e agli esiti che scaturiscono dal gruppo di lavoro di quella che è intesa come "Scuola sociologica francese" facente capo a Alain Caillé e a Jacques Godbout. Studi e ricerche sulla tematica della condivisione vengono presi in carico dalla Scuola a partire dai primi anni Ottanta del Novecento e vengono fatti rientrare in un ambito specifico identificabile con la sigla MAUSS (Movimento anti-utilitarista nelle scienze sociali). Studi condotti nei settori più diversi segnalano e ribadiscono il grande rilievo che il dono continua ad avere anche nelle moderne società complesse, ben oltre dunque quelle "primitive" investigate da Mauss. Basti pensare alle diverse forme di volontariato presenti ormai da tempo nelle nostre società: dal dono del sangue al dono degli organi; dall'adozione a distanza alle attività mediche svolte nei paesi del Terzo Mondo; dai servizi alla persona che integrano quando non suppliscono lo Stato sociale in crisi alle diverse forme di mecenatismo, per non dire infine delle varie azioni di solidarietà sociale: sono tutti «fenomeni – rileva Godbout (2002) – riconducibili alla logica del dono piuttosto che a quella del mercato, o dello Stato».

Punto di partenza è l'idea che il capitale sociale (inteso come insieme di relazioni di fiducia che facilitano i rapporti economici fra agenti, persone e imprese di una struttura sociale comune) sia un fattore strategico per la coesione della comunità locale e per la competitività dell'area interessata. Una delle forme possibili di misurazione del capitale sociale è costituita dal grado di diffusione e dalle pratiche donative poste in essere in seno a una comunità: ne deriva l'esigenza di individuare le diverse modalità di possibili collegamenti fra *dono* e *capitale sociale*. Il collegamento di maggior rilievo risiede nel fatto che col dono si sviluppano e si coltivano reti di relazioni sociali che stanno alla base di comunità o società che si dir si voglia; questo vale anche per «gli scambi di mercato, conclusione quest'ultima assai eretica specialmente dal punto di vista dell'ortodossia

della scienza economica che concepisce il mercato come entità autonoma e avulsa dalla società» (Grasselli Montesi 2008, 9-10).

A questo punto diventano centrali i contributi di Alain Caillé che maggiormente elabora la tematica in oggetto: egli riprende la prospettiva di Marcel Mauss ma propone di concettualizzare il dono come “terzo paradigma” intendendo così superare così sia l’olismo che l’individualismo metodologico. Egli offre una visione poliedrica del dono che chiama in causa discipline diverse, come la sociologia e l’economia, l’antropologia e la filosofia, volendo indagare sui comportamenti altruistici diffusi nei gruppi sociali oggetto di attenzione, società “primitive” o complesse che siano. Tutto questo parte dalla difficoltà di riconoscere l’importanza che il dono riveste anche nella cultura occidentale: esso costituisce «il rimosso per eccellenza della modernità» che ne ha preso le distanze già con la Rivoluzione francese in quanto fatto sprezzante aristocratico e si è allontanata dal dono caritatevole della Chiesa, facendo propria la prospettiva illuminista. Ora, è il *MAUSS* a consentire la prima riscoperta del dono nelle sue diverse dimensioni: questo genera conseguenze intellettuali, etiche e politiche di cui si attendono ancora ulteriori sviluppi, ma sollecita insieme critiche sempre più profonde all’utilitarismo imperante anche nelle scienze sociali (Caillé 2008, 21-22).

Il sociologo francese sostiene una visione del dono prettamente “interazionale” (facendo nostro il qualificativo proposto da Yves Winkin [1994]) ed è sulla scia di Erving Goffman che ora possiamo reinterpretare le linee di svolgimento del suo pensiero. Per Caillé il dono sta a fondamento delle società a partire dal fatto che riconosce e attribuisce valore all’Altro; non però valore d’uso o di mercato ma bensì valore umano e simbolo della relazione entro la quale viene generato, simbolo il cui valore dipende dalla forza del legame che si riesce a instaurare. In quanto catalizzatore di relazioni sociali, infine, il dono rappresenta quello che per il nostro è il “terzo paradigma”: «Nella concezione interazionale del dono... si supera la visione dell’individualismo metodologico che nega la sua possibilità e l’esistenza stessa della società, nonché l’importanza stessa dei legami personali fra soggetti, ma al tempo stesso si rifiuta la visione olistica dato che il dono moderno è basato sulla libertà (di donare e di contraccambiare), non dettato da regole sociali predeterminate, come hanno ipotizzato lo Strutturalismo, il Culturalismo e il Funzionalismo» (Grasselli Montesi 2008, 12).

Procedendo lungo la linea tracciata Caillé osserva come il dono, a guardar bene, sia sì libertà ma anche obbligo, dal momento che si trova a connettere interessi personali e disponibilità nei confronti dell’Altro: l’agire

umano è perciò dettato da motivazioni ben più complesse di quelle del semplice interesse individuale, per come almeno lo si immagina alla base delle economie della tradizione. Il dono continua ad avere un ruolo di rilievo nel funzionamento delle società, a livello delle “socialità primarie” come la famiglia e la parentela, ma anche come «il campo dell’amicizia, del cameratismo o dell’amore, chiamiamolo il campo dell’*aimance*... regola sociale fondamentale è ancora la regola del dono: è attraverso il triplice obbligo di fare dei presenti, di ricevere dei presenti, di renderli, di farli circolare che questa sfera della socialità primaria può mantenersi» (Caillé 2008, 30); non vanno diversamente le cose a livello delle “socialità secondarie” dove prevalgono relazioni impersonali: attraverso un crescendo di passi successivi, il dono non manca di operare anche nel mercato, nello Stato, nelle associazioni e nelle organizzazioni no profit.

Per questo complesso di motivi il nostro individua nel dono la “terza forma” di regolazione e circolazione dei beni, accanto agli scambi di mercato e alla redistribuzione; prima ancora ribadisce però come sia la dimensione politica a prevalere su quella economica, e non viceversa: i mercati funzionano solo se sono preceduti da forme di comunità nate e resesi coese con lo scambio dei doni e le pratiche donative che non si esauriscano in una dimensione locale. «Le imprese efficienti e produttive – scrive – sono quelle che sanno mobilitare risorse di generosità, di dono di sé; lo stesso vale per gli Stati che mobilitano fedeltà se son capaci di portare a donare la propria vita alla patria; lo stesso vale infine nel campo del sapere, della scienza, ecc.» (ibidem). Il sociologo non può fare a meno di chiedersi se sarà possibile in un prossimo futuro la nascita di forme di “socialità terziaria”: «Ci si potrebbe chiedere cosa sopravvivrà di tutto questo se si sviluppa ciò che sarei propenso a chiamare una socialità terziaria, una terza società. Una terza società che si avverte è sul punto di nascere attraverso Internet e attraverso altre mille cose». Non se la sente di fare l’indovino e si limita dunque a osservare: «Ecco una questione certo da discutere, in ogni caso. Ma per il momento mi fermo qui». Quel che invece non manca di segnalare è che nelle moderne società occidentali permanga forte, anche se invisibile talora, lo “spirito del dono”: «In seno alla modernità, alla fine, la logica del dono sussiste infinitamente più di quanto si sarebbe potuto pensare... Il dono non è più fatto sociale totale, non struttura più la società tutta, ma resta, malgrado tutto, straordinariamente pregnante» (ivi, 31).

In chiusura, Caillé entra con decisione nella dimensione politica, tornando a dibattere il tema di quello che chiama “reddito minimo incondizionale”. Di fronte alla disoccupazione crescente e agli incerti sviluppi dell’economia occidentale, il *MAUSS* si è fatto portatore di un’esigenza del

genere ma il nostro auspica che esso venga limitato a chi ne ha veramente bisogno: «Non si tratta di dare a tutti, ricchi o poveri, giovani o vecchi. Per quanto mi riguarda – chiarisce – sostengo un reale reddito di cittadinanza che però si presenti in qualche modo come un reddito incondizionale e nel contempo condizionale. Parlavo prima di incondizionalità condizionale: qui si ritroverebbe la stessa logica... la società darebbe a tutti un primo dono minimo senza obblighi di contro-dono. Non che non si aspetti un contro-dono, ma non si può rendere obbligatorio il contro-dono, altrimenti si esce dal registro del dono e si ricade nei sistemi sociali di salario minimo esistenti, che sono tutti sistemi di controllo burocratico in cui si esige un contro-dono ancor prima di aver donato. Non sarebbe allora preferibile stabilire che la società deve fare un dono iniziale a tutte le persone bisognose perché le considera creatori, artisti potenziali che ricambieranno, attraverso la loro creazione, a tempo debito se ne hanno i mezzi e quando ne avranno la possibilità?» (ivi, 37-38).

Non riteniamo sia il caso di fare commenti al brano ripreso nella sua interezza per presentare un progetto contro la povertà che il *MAUSS* porta avanti ormai da anni. Ci sia consentito convenire però con la specificità del progetto: non tutto a tutti, come spesso è avvenuto in Italia ai tempi del *Welfare* imperante, non un reddito “garantito” ma un reddito “condizionale” da far avere a chi, e solo a chi, mostri di averne veramente bisogno e non abbia trovato buone soluzioni per rispondere a quelli che ormai sono veri e propri bisogni di sopravvivenza.

L’opera di condivisione nella comunità

L’opera di sensibilizzazione politico-sociale svolta dal *MAUSS* parte dal delineare un ampio contesto umano in cui i soggetti più avvertiti, prendendo atto del senso di vuoto che si registra nei rapporti sociali, si mettono alla ricerca di antiche radici e nuovi legami: gli uomini, delusi nelle loro aspettative dai processi di mondializzazione, tornano a inseguire gli antichi vincoli già presenti nella “tribù” o nella “piccola patria”, i quali si rivelano ben più forti e reali; vanno insomma alla ricerca della comunità e da essa fanno dipendere nuove condizioni di vita sociale e nuovi principi di solidarietà, gratuità e condivisione.

Sono noti ormai da anni i termini *glocalization* e *glocalism* con i quali si indica quella sorta di ambivalenza tra dimensione locale del vivere quotidiano e dimensione globale del comunicare, mediato dagli *old* e dai

new media; ambivalenza che si ripropone tra il particolarismo delle realtà locali, caratterizzate da specifiche tradizioni che rientrano nel complesso delle “culture subalterne”, e l’universalismo derivante dalla crescente “dipendenza dall’economia-mondo” e dalla sempre più vasta “interconnessione planetaria” delle comunicazioni dovuta all’espandersi della Rete. Da una parte stanno insomma le culture locali, «codici simbolici e pratiche sociali, abiti culturali legati alle comunità territoriali» delle quali si nutrono le comunità e dall’altra l’insieme di attività economico-finanziarie «a opera soprattutto di quei *global players* che sono le multinazionali che, alla ricerca di profitti e rendite sempre più alti, attraversano le frontiere degli Stati grazie a una sorta di tacito *ius migrandi*... La globalizzazione è come un “fatto sociale totale”» (Fistetti 2014).

Da tempo ormai, volendo risalire a secoli lontani segnati dal loro diffondersi in diverse regioni d’Europa, assistiamo ad una crescente affermazione di identità delle minoranze etnico-linguistiche, definite “storiche” in Italia dalla legge 482/1992, e ad una continua ridefinizione di identità da parte di nuclei di popolazioni, autoctone o alloctone che siano, inseriti in processi detti “riscoperta dell’etnicità”, recupero delle “radici”, ritorno alle origini: si tratta in ogni caso di rivendicazioni etniche, linguistiche e religiose portate avanti da nuclei di popolazione che mirano in primo luogo a forme di autodeterminazione politica e culturale (Giacomarra 1994). Esse nascono e si acuiscono nel tempo per «la crisi di senso e il vuoto di legami sociali indotti dai processi anonimi e impersonali della modernizzazione e della globalizzazione... Di fronte allo sradicamento delle culture tradizionali insorge il bisogno di “ancoraggi di affettività” (Le Goff) o di quadri di appartenenza più rassicuranti rispetto al mostro freddo del Leviatano dello Stato-nazione e all’onnivoro capitalismo finanziario». Come ha mostrato Eric Hobsbawm in *Invention of Tradition* (1983), poco importa che la riscoperta avvenga tornando a mitizzare le tradizioni o a inventarle, persino: rimane costante il fatto che le più varie forme di “comunitarismo” locale esprimono bisogni collettivi di identità con riconoscimento e rispetto della stessa. Le mancate promesse della modernità (in merito a libertà, eguaglianza e benessere), del resto, con il tramonto delle ideologie finiscono col generare continue rivolte che si concretizzano spesso nel radicalizzarsi delle fedi religiose, sfociando nei noti fenomeni di fondamentalismo, come avviene da tempo nei paesi arabi del Medio e del Vicino Oriente.

I processi di globalizzazione risultano segnati, per così dire, da una sorta di doppio legame (*double bind*) tra uomini globalizzati, consapevoli di vivere nel mondo della *network society*, e uomini locali, legati alla comunità originaria che, pur ricostruita o inventata *ex novo*, consente loro di ritrovare una identità in cui riconoscersi: introdotto da Gregory Bateson, il

concetto di “doppio legame” indica una situazione in cui la comunicazione tra due soggetti presenta un’incongruenza tra il livello del discorso verbale e quello del discorso non-verbale e il ricevente sia in condizione di capire quale dei livelli sia valido, visto il loro stato contraddittorio. Il concetto batesoniano si adatta allo stato di cose di cui ci stiamo occupando; non è il caso però di rassegnarsi a quella che è stata detta la *macdonaldizzazione* del mondo, poiché non abbiamo a che fare con crescenti processi di manipolazione e omologazione delle culture e delle comunità locali: «Abbiamo a che fare piuttosto con una rinnovata dialettica tra la socialità primaria della comunità come luogo della famiglia, dell’amicizia, in una parola delle relazioni faccia-a-faccia da una parte, e la socialità secondaria delle istituzioni politiche e amministrative, in cui vigono rapporti regolati dalla legge o dalla sfera del diritto astratto... La rete può infatti dar vita a comunità virtuali o diasporiche che condividono la stessa visione del mondo (essere vegetariani, punk, pacifisti...) o si mobilitano su determinati obiettivi... a conferma dell’esistenza di modalità inedite di partecipazione che passano attraverso i media e delineano i contorni di una società civile mondiale e di uno spazio pubblico in cui emergono nuovi movimenti sociali e attori politici (dagli *Indignados* a *Occupy*, per esempio)» (Fistetti 2014).

C’è ormai tutta una nuova dialettica tra comunità e società quale rinasce nei nuovi contesti e caratterizza i processi di globalizzazione segnando la crisi definitiva dello Stato-nazione intorno a cui si è costruita la modernità dei paesi europei: qui si sono incontrate e fuse l’una con l’altro la tradizione della *Kultur* tedesca, comunanza di lingua, simboli e miti, e «il modello civico di cittadinanza risalente al repubblicanesimo francese (eguaglianza di diritti e obblighi nei confronti del governo e dell’amministrazione)». Poiché le istituzioni democratiche non sono state in grado di «regolare la tendenza del capitalismo odierno a una mercificazione senza limiti o... a “colonizzare tutti i mondi della vita sottoponendoli alla logica del mercato” (Habermas), la sintesi tra una visione etno-culturale della nazione e il modello civico di cittadinanza è andato a pezzi» (ibidem). E’ ancora Fistetti a evidenziare come i moderni populismi e l’antipolitica costituiscano l’esito finale di quella sorta di “dissociazione” tra comunità e società, dissociazione cui non sanno dare risposta adeguata neanche i regimi socialdemocratici, i primi a propugnare la soluzione tesa a ridurre le diseguaglianze sociali «attraverso un equilibrio tra sviluppo mediato dal mercato e redistribuzione delle risorse». La grave crisi economica che avvolge l’intero pianeta ormai da anni esprime tutta l’urgenza di «una profonda transizione, sociale, politica ed ecologica» in cui le istanze emergenti della comunità riescano a imporsi alla sfera pubblica con la creazione di istituzioni che favoriscano solidarietà e tutela delle persone.

Nel quadro appena tracciato non ci vuol molto a ritrovare uno dei fondamenti del *MAUSS* di Alain Caillé: «La società – scrive – non può essere retta da un principio unico, che sia lo Stato, il Mercato o qualsiasi altro feticcio ideologico, ma dev'essere retta da una pluralità più o meno conflittuale di principi, anche economici, in una parola da una miscela di Stato, mercato e associazionismo» (2008, 37). Ne deriva che la “voglia di comunità” segnalata da Bauman, se positivamente intesa, si può concretizzare nello sforzo di ricreare istituzioni adatte ad attivare pratiche sociali buone a regolare le logiche del mercato; altrimenti esse si rischia di produrre effetti perversi sul piano sociale prima che su quello ambientale.

Il *Manifesto convivialista*

Siamo posti di fronte al crescere del riscaldamento globale, delle disegualtanze e della disoccupazione, mentre si moltiplicano associazioni, organizzazioni e movimenti che si battono per la salvaguardia dell'ambiente, la difesa dei diritti dell'uomo, la ricerca di indicatori di ricchezza alternativi al Pil: in tali condizioni un profondo senso di insicurezza pervade dunque le popolazioni del pianeta anche se si continua a predicare un futuro di speranze e di promesse: si moltiplicano i regimi democratici mentre si attivano i movimenti contro le dittature e i crescenti processi di “finanziarizzazione” del mondo; le tecnologie informatiche promettono una crescente condivisione di saperi e conoscenze; si attivano adeguati strumenti che possano agevolare la “transizione ecologica” verso nuove forme di economia sostenibile.

Partendo da simili premesse è ancora Alain Caillé, con intellettuali e docenti di varie università, a redigere e sottoscrivere nel 2013 quello che egli stesso chiama *Manifesto convivialista. Dichiarazione di interdipendenza*: Edgar Morin e Serge Latouche ne sono alcuni tra i firmatari. E non c'è dubbio che il termine «Convivialismo» sia da assumere come seconda parola-chiave, dopo condivisione: coniato per l'occasione, esso costituisce una sorta di bandiera dei nuovi orientamenti. Il *Manifesto* ambisce non aspira a farsi portatore di una dottrina filosofica e politica nuova rispetto a quelle del secolo scorso (liberalismo o socialismo, comunismo o anarchismo) quanto piuttosto di farne emergere alcuni tratti comuni, pur trattandosi di ideologie ed esperienze molto diverse tra di loro per origini storiche, per ideali professati e per obiettivi politici conseguiti. I suoi aderenti si impegnano a promuovere «l'arte di vivere insieme (con-vivere) che valorizza la relazione e la cooperazione e permette di contrapporsi senza massacrarsi,

prendendosi cura degli altri e della natura». Adriano Favole (2014) è dell'idea che se fosse stato redatto in italiano i suoi promotori avrebbero forse «scelto come nomi-simbolo 'con-vivere', 'con-dividere', la 'con-vivenza' o un neologismo come 'con-dividersi': uno insomma di quei numerosi termini del 'con-' che enfatizzano nella nostra lingua il *noi* piuttosto che l'*io*, la relazione più che l'individuo»; e l'ultima notazione è importante perché l'*interdipendenza* del sottotitolo non può che esprimere quella che Pierpaolo Donati (1994) riconosce come “concezione relazionale della persona”. Si tratta di uno dei modi di vedere nella società non il rigido sistema di Durkheim ma la comunità plastica e aperta di Mauss che, guarda caso!, torna di nuovo a farsi oggetto di riflessione; è significativo del resto che il *Movimento anti-utilitarista delle scienze sociali* abbia trovato nell'acronimo *MAUSS* la sua “ragione sociale”, che è poi la sua ragion d'essere.

Aggiornando e precisando la linea già tracciata nei primi anni Ottanta, quelli che per brevità chiamiamo i convivialisti non dichiarano la loro contrarietà al mercato ma esprimono e ribadiscono l'esigenza di una decisa attenzione al mondo e all'umanità intera: «Il mercato e la ricerca di una redditività monetaria sono pienamente legittimi dal momento che rispettano i postulati di *comune umanità* e di *comune socialità*... coerenti con le considerazioni ecologiche» (Caillé 2013). Ne consegue che ad animare una buona politica, espressione dei principi sostenuti dai convivialisti, devono essere quattro principi: «Per il principio della *comune umanità* esiste una sola umanità che deve essere rispettata nella persona dei suoi membri, al di là delle differenze di colore della pelle, della nazionalità, del genere, della ricchezza, ecc. Per il principio della *comune socialità* la più grande ricchezza dell'umanità sono le relazioni sociali. Per il principio di *individuazione* si consente a ognuno di sviluppare la propria singolare individualità in divenire. Per il principio di *opposizione controllata*, infine, è consentito agli esseri umani differenziarsi, pur accettando e controllando il conflitto» (Favole 2014).

Al di là del problema del mercato in sé, la minaccia che più incombe sull'umanità per tutti i convivialisti è il neoliberismo, con l'indebita estensione dell'economia sulla società e con la ricerca del profitto in tutti gli ambiti dell'operare sociale. Questo accade perché, a partire dagli ultimi decenni del Novecento, l'*homo œconomicus*, figura diffusa dalla scienza economica come fosse sua creatura «comincia a estendere la validità potenziale delle sue spiegazioni all'integralità delle attività umane»: le motivazioni che stanno alla base dell'agire umano vengono semplificate e ridotte al solo perseguimento del profitto e dell'interesse personale e se «niente è fatto per senso del dovere, per solidarietà o per il gusto di un lavoro ben fatto e il desiderio di creare, allora non restano da attivare che le “motivazioni

estrinseche”, ovvero il gusto del guadagno e della promozione gerarchica»; l'*homo æconomicus* si identifica con la natura umana e arricchirsi diviene uno scopo legittimato nell'operare sociale. La scienza economica neolibera, per il fatto stesso di diffondersi su ogni piano della realtà sociale, finisce insomma col «colonizzare il mondo» (Caillé 2013). Tra le minacce che più incombono sull'umanità è infine l'idea di una crescita infinita ma, anche se Serge Latouche compare tra i firmatari del *Manifesto*, i convivialisti non sono strenui sostenitori della “decrecita felice” ma immaginano forme di «democrazia post-crescita» dirette a promuovere «uguaglianza di opportunità, ben-vivere e libertà dei soggetti sociali senza affidarsi al sogno di una crescita infinita che rischia di trasformarsi nel peggior incubo dell'umanità. Altre sono le ricette che essi propongono per il rinnovamento della politica e dell'umanità intera: prima fra tutte una migliore distribuzione delle risorse attraverso l'adozione di un salario minimo; poi l'uso di nuove tecnologie al servizio della “transizione ecologica”; la decisione di considerare infine le reti telematiche come *beni comuni* accessibili a tutti» (Favole 2014).

In conclusione, è bene segnalare che gli aderenti al *Manifesto* non condividono quello che vien detto “idealismo dei sogni”; il conflitto è considerato parte integrante del tessuto delle relazioni sociali ed è stata l'ideologia neoliberista a farlo diventare «una *hybris* incontrollata. L'aspirazione di ogni essere umano a vedersi riconosciuto nella sua singolarità si traduce nell'idea che comunque e dovunque l'uomo persegua il proprio interesse individuale (l'*homo æconomicus*) o comunque un potere inteso come relazione gerarchica diffusa: è l'*homo strategicus* che popola le narrazioni foucaultiane e agambeniane della contemporaneità» (ibidem). Nella situazione così delineata i convivialisti tornano a chiedersi che cosa fare di nuovo rispetto al passato per negare l'esistente e diffondere il senso positivo dell'agire in comunità attivando gratuità e creatività e intessendo tutta una rete di relazioni sociali: aggiornando gli strumenti cui far ricorso e valorizzando i percorsi delle ultime esperienze di protesta, essi sostengono la necessità di *indignarsi* per il profitto perseguito sempre e ovunque, anche attraverso atti di corruzione, ma anche di mobilitare gli affetti e le passioni contro i teorici delle “scelte razionali”. Su queste basi «sarà possibile per quelli che si riconoscono nei principi del convivialismo influenzare radicalmente i giochi politici istituzionali e sviluppare tutta la loro creatività per inventare altre maniere di vivere, produrre, giocare, amare, pensare e sognare» (Caillé 2013).

Riferimenti bibliografici

- Ardener E. (1971), *Introductory Essay*, in Id. (ed.), *Social Anthropology and Language*, Methuen, London.
- Aria M. Favole A. (2014), *Il cavallo di Troia svela che il dono non è (sempre) un beneficio*, in *La lettura-Corriere d. sera*, 18 maggio.
- Arkel D. (2009), *Ascoltare la luce*, Atì ed., Brescia.
- Belck R. (2010), *Sharing*, in «Journal of consumer Research», XIV.
- Bordoni C. (2014), *La fine della comunità*, in *La lettura-Corriere d. sera*, 24 agosto.
- Braggio A. (2012), *Ogni classe è un piccolo mondo: elementi di pedagogia della condivisione* [<http://mondodomani.org/dialeghetai/>].
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Caillé A. (2008), *Note sul paradigma del dono*, in Grasselli P. Montesi C. (2008).
- Caillé A. (2013), *Per un Manifesto del convivialismo*, Pensa Multimedia, Milano.
- Caillé A. Godbout J. (2000), *Anthropologie du don*, Seuil, Paris.
- Chiozzi P. (1974), *La socioetnologia francese*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- Cersosimo D. (2001) (a cura di), *Istituzioni, capitale sociale, sviluppo locale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Donati P. (1994), *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano.
- Fabris G. (2010), *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, Egea, Milano.
- Favole A. (2014), *Convivialità. L'alternativa all'utilitarismo*, in *La lettura-Corriere d. sera*, 29 giugno.
- Fistetti F. (2003), *Comunità*, Il Mulino, Bologna.
- Fistetti F. (2014), *La rinascita della comunità*, in *La lettura-Corriere d. sera*, 24 agosto.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.

- Gallino L. (2014), *Quattro anni sprecati*, "Repubblica", 19 agosto.
- Giacomarra M.G. (1994), *Immigrati e minoranze. Percorsi di integrazione sociale in Sicilia*, La Zisa, Palermo.
- Giacomarra M.G. (1997), *Manipolare per comunicare*, Palumbo, Palermo.
- Giacomarra M.G. (2008), *Comunicare per condividere*, Palumbo, Palermo.
- Godbout J.T. (1998), *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godbout J. T. (2002), *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Goffman E. (1971), *Modelli di interazione*, Il Mulino, Bologna.
- Grasselli P. Montesi C. (2008)(a/c), *L'interpretazione dello spirito del dono*, F. Angeli, Milano.
- Habermas J. Taylor Ch. (2008), *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Höpfner J. (2005), *Social Change*, McMillan, London.
- Latouche S. (2011), *Come si esce dalla società dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche S. (2007), *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano.
- Latouche S. (2008), *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lévi-Strauss Cl. (1966), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano.
- Lévi-Strauss Cl. (1969), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.
- Mancini R. (1996), *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi.
- Mancini R. (2008), *La buona reciprocità. Famiglia, educazione, scuola*, Cittadella, Assisi.
- Matino G. (2012), *Economia della crisi. Il bene dell'uomo contro la dittatura dello spread*, Baldini & Castoldi, Milano.
- Mauss M. (1965), *Saggio sul dono* (1924), in Id., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino.
- Mora E. Mazzucchelli Salice S. (2014), *Dal possesso all'accesso: l'economia della condivisione*, in *La lettura-Corriere d. sera*, 18 maggio.
- Morcellini M. Fatelli F. (1994), *Le scienze della comunicazione*, Carocci, Roma.
- Patel R. (2008), *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano.
- Patel R. (2010), *Il valore delle cose e le illusioni del capitalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Polanyi K. (1999), *La grande Trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Rifkin J. (2010), *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano.
- Rifkin J. (2011), *La Terza Rivoluzione Industriale*, Mondadori, Milano.
- Rifkin J. (2014), *La società a costo marginale zero*, Mondadori, Milano.
- Saccà A. (1996), *Dizionario di Sociologia*, Newton Compton, Roma.

- Salsano A., *Introduzione a Polanyi* (1974).
- Serres M.(2010), *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Shannon C. Weaver W. (1971), *La teoria matematica delle comunicazioni* (1949), Etas, Milano.
- Simmel G. (1989), *Sociologia* (1908), Comunità, Milano.
- Sobel R. (2007), *Penser comme ou penser avec Karl Polanyi?*, in Sobel R. (ed.), *Penser la Marchandisation du monde avec Karl Polanyi*, L'Harmattan, Paris.
- Stiglitz J. E. (2010), *Bancarotta: l'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino.
- Tulumello A. (1996), *La grande trasformazione civile: Karl Polanyi e il nostro tempo*, L'Epos, Palermo.
- Weber M. (1961), *Economia e società* (1922), 2 voll., Comunità, Milano.
- Wilden A. (1978), *Comunicazione*, in *Enciclopedia*, vol.3, Einaudi, Torino.
- Winkin Y. (1981), *Présentation générale*, in Winkin (1981), pp. 11-110.
- Winkin Y. (1981)(ed), *La nouvelle communication*, Seuil, Paris.
- Winkin Y. (1994)(ed.), *Communication interpersonnelle et interculturelle*, in L. Sfez (ed.), *Dictionnaire critique de la communication*, I, Seuil, Paris 1994.
- Wolf M. (1979), *Sociologie della vita quotidiana*, Ed. L'Espresso, Milano.
- Wolf M. (1985), *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano.
- Zémor P. (1995), *La communication publique*, PUF, Paris.
- Žižek S. (2010), *Dalla tragedia alla farsa: ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano.