

BIBLIOTHECA

42

Mario G. Giacomarra

Sharing Sociology

Il ruolo della comunicazione
nella sociologia della condivisione



Palumbo



I contenuti digitali integrativi dell'opera, incrementabili e aggiornabili, sono disponibili all'indirizzo **<http://www.palumboeditore.it/sharing-sociology>** seguendo le procedure indicate.

© Copyright by G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A. - 2017

Proprietà letteraria dell'Editore

Stampato in Italia

A Caterina che con Emanuele
e Simone rende felici i nonni.
Insieme volano fra Palermo e Bologna:
c'è sempre un *RyanAir* ad aspettarli!

Indice

Presentazione	9
Introduzione	11
Capitolo 1	
Comunicazione, comunità, società	15
Commūnicāre, comunicare, comunità	15
“Comunicare” nelle lingue europee	18
La scoperta della comunicazione tra scienza e tecnologia	25
Uno storico modello della comunicazione	28
Comunicare: atto puntuale o processo continuo?	31
Capitolo 2	
Mezzi di comunicazione e pratiche sociali connesse	35
Il codice, un “operatore” della comunicazione	35
Ripercorrendo gli effetti prodotti dalla scrittura...	37
... e gli effetti sociali dei <i>media</i>	40
Effetti di realtà nel rapporto emittenti-destinatari	45
I privilegiati dell’accesso: e gli altri?	49
Dal passato a un presente futuribile	53
Capitolo 3	
Una sociologia della condivisione	57
Una parola buona per molti usi	57

La condivisione nel dibattito politico-sociale	66
La condivisione su una piattaforma antropologica	74
Capitolo 4	
Comunicare per condividere	87
La condivisione su una piattaforma comunicativa	87
Principi di una sociologia della condivisione e relativi ambiti di riferimento	91
Dal possesso individuale alla condivisione collettiva	99
Capitolo 5	
Comunicare per costruire realtà	111
Effetti a lungo termine e costruzione sociale della realtà	111
Cinema e costruzione di realtà	113
Il discorso del racconto cinematografico	121
Neorealismo e denuncia sociale	126
Riferimenti bibliografici	145

ON LINE 1

Il trattamento della realtà del Mezzogiorno nel cinema

 I neorealisti reinterpretano il loro operato

 Il cinema e la realtà sociale del Sud

 I documentari: fedeli riproduzioni o anch'essi costruzioni di realtà?

ON LINE 2

Galleria di immagini: fotogrammi del Sud

Presentazione

In un lavoro di otto anni fa (*Comunicare per condividere*, 2008) abbiamo preso in esame il ruolo assolto dalla comunicazione interpersonale nei processi di condivisione che si elaborano nelle comunità umane attraverso il succedersi delle più diverse pratiche comunicative: il sottotitolo (*Relazioni sociali e mediazioni sociali per l'integrazione*) si riferiva in particolare ai massicci processi di integrazione quali vengono elaborandosi tra le popolazioni migranti. Se oggi torniamo sul tema della condivisione è per almeno due motivi: il primo è che intorno ad essa si è andata costituendo in anni recenti tutta una problematica d'ordine economico che vien fatta confluire in quella che viene comunemente detta *sharing economy*; il secondo è che in questo orientamento, del quale non si possono non cogliere le ricadute sociologiche, si tende a trascurare la dimensione comunicativa mediata dagli *old* e dai *new media*: vi è quasi del tutto assente la comunicazione e sfogliando i numerosi volumi dedicati al tema è dato rilevare come manchi un'adeguata attenzione al ruolo che questa svolge nei processi di condivisione; nel migliore dei casi appare una presenza data per scontata senza essere adeguatamente compresa.

Nel volume che qui stiamo presentando ci proponiamo allora di delineare i principi di un orientamento che diciamo "socio-comunicativo" e che trova fondamento nella sociologia della comunicazione per come è stata predicata e praticata in Europa a più di quarant'anni dal suo sbarco. Accanto alla dimensione socio-co-

municativa si fa appello a quella antropologica perché è lì che si diffonde e si impone l'idea del *condividere* che, se in origine si muove su una dimensione che è sociale e culturale insieme, ritrova oggi sul versante economico un nuovo significato di grande valenza legato alla sopravvivenza stessa delle società. Oggi nessuno sa dove andiamo, tanto meno sociologi ed economisti, e non a caso nella direzione segnata si dà sempre più voce agli antropologi: insieme ai filosofi essi sono forse i soli a suggerire soluzioni adeguate e buone chiavi di lettura di quello che è l'attuale stato di cose; anche a loro conviene dunque fare appello e in questa direzione contiamo di muoverci. È allora il caso di parlare di una *Sharing Sociology* e ad essa intitoliamo il volume anche se, per spirito di cautela, riprendiamo nel sottotitolo la corrispondente forma italiana.

Introduzione

È facile constatare come nel corso degli anni, pur nel gran variare delle situazioni e dei percorsi, tutto riconduca a un fenomeno ineliminabile, il *comunicare*, termine col quale si intendono cose molto diverse, si rinvia a significati molteplici e talora opposti, si collegano nodi semantici che si sciolgono man mano che si individuano i contesti di riferimento da cui originano sensi diversi. In un saggio di semantica risalente a più di quarant'anni addietro ci siamo interessati al rapporto fra il significato che un termine assume nel codice di cui fa parte e i sensi che ne scaturiscono in dipendenza dei contesti in cui si colloca. Lungo una direzione tracciata da Louis Hjelmslev e Luis Prieto, linguisti, Umberto Eco, semiologo, e Antonino Buttitta, antropologo, sostenevamo l'idea che il contesto offre al significato di un segno speciali connotazioni le quali tendono a diversificarlo sul piano semantico facendone scaturire sensi diversi e a volte imprevisti: il significato assume sensi diversi in dipendenza delle diverse situazioni in cui il segno di cui è parte viene impiegato e il fenomeno si riscontra ai vari livelli del comportamento umano. Non mancano considerazioni ulteriori sul binomio in questione, per cui il senso può intendersi come una sorta di giustificazione all'interno di uno stato di cose che vada oltre il significato in sé mentre quest'ultimo se ne differenzia in quanto abolisce il richiamo al contesto e alle giustificazioni che si collocano in un ordine di cose superiore. Per senso può intendersi allora ciò che significa, o può significare, un atteggiamento, un

atto, un fatto, il modo come esso può essere interpretato riguardo alle intenzioni di chi l'ha compiuto o nelle conseguenze che può avere, e tutto questo in seno a un contesto: ne consegue che il significato necessita del contesto ma rimane sostanzialmente una *interpretazione*; il senso, che invece dipende dal contesto, funge da *giustificazione* del significato (Buttitta Giacomarra 1972, 15-16).

Se ora proviamo a collocare le riflessioni sul *comunicare* in una prospettiva sociologica, non possiamo non condividere quanto osserva Mario Toscano intorno a quelle che egli chiama le «altre sociologie» (altre nel senso di ulteriori, ma anche nel senso di diverse e distanti da quelle affermate storicamente): sottili tratti o lievi interstizi separano o mettono insieme le nuove sociologie e quelle storiche, il che porta a chiederci ogni volta se per comprendere le une e le altre sia il caso, se ce n'è l'opportunità, di allargare i confini della sociologia generale o di ritagliarne ancora altri settori. Da qui la domanda inespressa se, quando si parla di «altre sociologie», si torni a discutere ogni volta *ex novo* o ci si limiti a seguire le scie di osservazioni e distinzioni poste in origine. In un ambito ben diverso, riferendosi alla semantica musicale, Rossella Marisi non ritiene possibile in una sinfonia individuare e definire le stesse relazioni biunivoche che si istituiscono tra il significante e il significato di un testo verbale, ma conviene sul fatto che il primo richiama la stessa articolazione del secondo: per cogliere il significato del messaggio musicale non si può prescindere dal contesto di esecuzione che gli dà senso. Le informazioni raccolte per cogliere il reale significato di un segno, infine, vengono rielaborate in gruppi e sottogruppi prima di essere offerte all'attenzione dei "lettori ideali", come rileva Ugo Morelli, semiologo: da qui l'esigenza di lavorare su piani che mescolino sapientemente astrazione e ricerca, entrambi atti preliminari all'interno di un percorso formativo definito creando itinerari da percorrere per intero attribuendo loro sensi e significati determinati.

Rimane un fatto su cui richiamare l'attenzione, con riferimento alla globalizzazione in atto. Finora non è stato segnalato abbastanza che l'etimo *global* compare per la prima volta come forma metaforica nel *Villaggio globale* di Marshall McLuhan (*The Gutenberg Galaxy*, 1962) ma si diffonde in maniera pervasiva

quarant'anni dopo sciogliendosi nel concetto e diffondendosi nella pratica della globalizzazione per come oggi la conosciamo. Nei fatti, è comune l'etimo ma è diverso il quadro di riferimento: il Villaggio globale è strettamente connesso agli *old media* mentre la globalizzazione nei *new media* trova solo una componente e non si esaurisce in essi. Il *Villaggio* si diffonde come una bella metafora, un felice ossimoro creato dal sociologo canadese per indicare tre fatti ben noti: col diffondersi dei mezzi di comunicazione di massa il mondo diventa piccolo e assume le dimensioni che sono proprie del villaggio; la tecnologia elettronica offre una sorta di estensione dei sensi per cui radio e televisione restringono il globo in uno spazio fisicamente contratto caratterizzato da flussi di informazione continui; si costituiscono comunità di dimensione crescente promuovendo modalità sempre nuove di coinvolgimento. Nel quadro che si delinea con la globalizzazione ha ancora senso parlare di spazio in cui attori sociali comunicano riuscendo così a condividere saperi e conoscenze? O il processo non deve invece intendersi come quello in cui una *comunità globale* tiene i suoi attori costantemente interconnessi?

La globalizzazione, per parte sua, consiste in uno sviluppo continuo dei vari processi di innovazione nell'ambito della comunicazione e delle nuove tecnologie più in generale, con ricadute interminabili e imprevedibili sul piano economico e socioculturale, oltre che in una interdipendenza crescente nella quale si diffondono e si uniformano commerci, culture e costumi. Tra gli aspetti positivi è possibile indicare la crescita di velocità delle comunicazioni, l'opportunità di sviluppi economici per regioni del mondo che ne erano rimaste ai margini, la contrazione delle distanze e la riduzione dei costi grazie all'incremento della concorrenza nei mercati mondiali; tra gli aspetti negativi o problematici non si possono non segnalare invece il degrado ambientale, il crescere delle disparità sociali, la messa in crisi delle identità locali; in quest'ottica si rivelano di grande rilievo le osservazioni di Zygmunt Bauman:

Il significato più profondo trasmesso dall'idea di globalizzazione è quello del carattere indeterminato, privo di regole e dotato di autopropulsione degli affari del mondo: l'assenza di un centro, di una stanza dei bottoni, di un co-

mitato di direttori, di un ufficio amministrativo. La globalizzazione è il nuovo disordine del mondo... Il termine fa riferimento innanzitutto a “effetti globali”, manifestamente non voluti e imprevisi, piuttosto che a “imprese globali”... Non riguarda ciò che tutti noi, o almeno i più industriosi e intraprendenti di noi, *desideriamo o speriamo* di fare. Essa riguarda ciò che *sta accadendo a tutti noi* (2005, 337-38).

Comunicazione, comunità, società

Commūnicāre, comunicare, comunità

Comunicare ha una storia antica quanto il mondo occidentale; e non è meno estesa la sua geografia dal momento che, sia pure in forme diverse, si ritrova in diverse culture e nei rispettivi lessici. Poiché le parole sono indici e indizi di cultura, ogni storia di parole essendo dunque storia di culture, non si può non cogliere lo stretto legame che il *comunicare* intrattiene con la *comunità* prima che con la società, da intendere nel senso della *gemeinschaft* e della *gesellschaft* di Ferdinand Tönnies. Se si riflette appunto sul rapporto tra *comunicare* e *comunità* e sul ruolo che l'una assolve nel configurarsi dell'altra, risalendo indietro nel tempo ci si rivela una pregnanza semantica oggi molto affievolita ma che risalta con grande chiarezza se si ripercorre la storia dei due termini. Nei fatti, "comunicare" e "comunità" risalgono alle forme latine *commūnicō* e *communitas*, rinviano a uno stesso etimo (il latino *communis/ne*) e rientrano in una medesima area semantica: il primo termine copre una dimensione abbastanza vasta entro cui si possono far confluire diverse accezioni, come il "mettere in comune" o anche l' "essere in relazione con" fino a comprendere l'unione dei corpi.

La stessa cifra connotativa ritroviamo nel latino *commūnicō* ("metto in comune", "con-divido", "rendo" o "sono partecipe di qualcosa" oppure, infine, "avere rapporti con qualcuno"). Le azioni comprese in questa cornice terminologica instaurano un complesso di connessioni significative 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 “sposta” la mitologia:

La comunicazione è triviale. L’etimologia la colloca 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 o dello *scambio* tra individui, e del valore comunitario della *condivisione* (Zémor 1995, 4).

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 primario di “dono”, attraverso lo scambio del quale si instaura solidarietà fra i membri di una comunità, come ha ben spiegato Marcel Mauss. Per molti secoli dell’era volgare il senso dei due termini richiamati è rimasto pregnante e prossimo a quello presente nell’universo culturale greco-latino, secondo quanto registrano dizionari e manuali di storia della lingua. Ma i tempi moderni hanno lentamente disperso i sensi originari del “comunicare in comunità”: è come se una sorta di processo di secolarizzazione avesse investito i termini e ne andasse sbiadendo l’universo concettuale primitivo; anche quando non è scomparso, l’uso tende a restringersi ad ambiti specialistici che lo impoveriscono. Oggi *comunicare* si è ridotto a veicolare quasi solo l’idea di «trasmettere, trasferire informazioni da un mittente a un destinatario», questo e quello sempre più spesso sostituiti da macchine, e *comunità* si è impoverito fino a indicare solo enti territoriali intermedi oppure organizzazioni internazionali, rimanendone vivo il senso originario solo per le comunità di cura, di accoglienza o le comunità-alloggio.

Continuando a riflettere sul rapporto tra comunicazione e comunità e sul ruolo che la prima svolge nel configurarsi della seconda, ci si rivela una ricchezza semantica molto flebile, appunto, anche se ancora avvertibile. Non siamo i primi, naturalmente, a rilevare come la comunicazione sia la condizione prima delle so-

cietà umane: queste sono insiemi di «sottosistemi, tutti strutturati e organizzati» e ciò che le mantiene in vita è la comunicazione; se quest'ultima viene meno gli insiemi collassano e vanno in degrado, com'è dell'organismo biologico quando si interrompe la circolazione del sangue; vivono 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* del vivere in società, ma sono anche *condizione* della vita sociale in tre sensi diversi: a) antropologico, con riferimento ai processi di inculturazione e di 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) ermeneutico, in quanto riconosce alla cultura un modo di articolarsi simile a quello della lingua, la quale a sua volta si basa a livello profondo su opposizioni e correlazioni. Lo studioso elabora quelli che si possono dire i fondamenti stessi di un'antropologia strutturale omologa alla linguistica di Roman Jakobson e di Nikolai Trubetzkoy essendone omologhi gli oggetti di studio; c) pragmatico, infine: se vale l'ipotesi che la lingua è "fondamento" della comunità in quanto ne rispecchia la cultura che in essa si esprime, perché non dedurne che la prima "determina" la seconda in quanto ne condiziona le rispettive visioni del mondo?

Recuperando la pregnanza semantica dei termini originari è possibile infine mostrare come la comunicazione svolga un ruolo centrale nel costituirsi della società anche attraverso le infinite *mediazioni simboliche* prodotte dai processi di comunicazione che portano a condividere le stesse "visioni del mondo e della vita" tra soggetti, nuclei e popoli inizialmente diversi. Attraverso varie pratiche, che vanno dalla comunicazione interpersonale alle comunicazioni di massa e da queste alle comunicazioni su rete, si acquisiscono e si diffondono grandi universi di conoscenze, di valori e di immaginario; alle mediazioni si connettono relazioni sociali che, partendo da atti di interazione individuali o collettivi, mettono e tengono in contatto soggetti in origine appartenenti a

culture distinte. È il caso di segnalare infine che le due dimensioni procedono insieme: le mediazioni simboliche non potrebbero reggere se non poggiassero su una intelaiatura di relazioni sociali, e viceversa, poiché queste e quelle fungono da *motori* o *cause* del farsi prima di comunità e poi di società, intese come aggregati a più ampio raggio (Giacomarra 2008).

“Comunicare” nelle lingue europee

La ricostruzione dell’etimologia di *comunicare* in seno alla lingua latina e alle lingue prelatine che abbiamo provato a condurre, fornisce sollecitazioni di grande rilievo lungo la linea che intendiamo seguire per esplorare un universo che altrimenti ci resta ignoto per la gran parte. Ma che cosa accade nelle lingue moderne? In una rapida ricognizione delle definizioni che di *comunicare* si danno nelle principali lingue europee non è difficile notare come non si ritrovino grandi variazioni da una all’altra, a parte leggere sfumature semantiche, mentre cresce la distanza dal latino.

Partiamo dal lessico inglese, lingua d’origine germanica nella quale confluisce un’estesa componente di origine latina, di probabile derivazione normanna: tale è il caso della voce *to communicate*, verbo di modo infinito registrato nel *Monolingual Oxford Dictionary*, anche se è da precisare che molte delle accezioni registrabili nelle lingue neolatine qui risultano spesso diversamente configurate. A una notazione d’apertura intitolata *Exchange information* seguono cinque aree semantiche che riportiamo qui di seguito nella forma originale adottando i criteri espositivi che sono propri del *Dictionary*.

1. [*intransitive, transitive*] To exchange information, news, ideas, etc. with somebody: *We only communicate by email. They communicated in sign language. Communicate with somebody or else something*; Communicate something (to somebody); To communicate information/a message to somebody. Synonyms talk discuss speak communicate debate consult. These words all mean to share news, information, ideas or feelings with another person or other people, especially by talking with them, talk to speak in order to give information, express feelings or share ideas: *We talked on the phone for over an hour*; Discuss (rather formal) to talk and share ideas on a subject or problem with other people, especially in order to decide so-

mething: *Have you discussed the problem with anyone?*; You cannot say “discuss about something”: *I'm not prepared to discuss about this on the phone*; Speak to talk to somebody about something; To have a conversation with somebody: *I've spoken to the manager about it. Can I speak to Susan? Speaking!* (= *at the beginning of a telephone conversation*).

Seguono rilievi d'ordine semantico o grammaticale legati all'uso tra i quali ci limitiamo ad annotare:

Talk or speak? Speak can suggest a more formal level of communication than talk. You speak to somebody about something to try to achieve a particular goal or to tell them to do something. You talk to somebody in order to be friendly or to ask their advice: *Have you talked to your parents about the problems you're having? I've spoken to them about it and they promised not to let it happen again*. Communicate (rather formal) to exchange some information or ideas with somebody: *We only communicate by email*. Communicate is often used when the speaker wants to draw attention to the means of communication used. Debate to discuss something, especially formally, before making a decision or finding a solution: *Politicians will be debating the bill later this week*. Consult (rather formal) to discuss something with somebody in order to get their permission for something, or to help you make a decision: *You shouldn't have done it without consulting me*. Patterns to talk/discuss something/speak/communicate/debate/consult with somebody to talk/speak to somebody to talk/speak to somebody/consult somebody about something to talk/speak of something share ideas/feelings.

2. [*intransitive, transitive*] To make your ideas, feelings, thoughts, etc. known to other people so that they understand them: *Candidates must be able to communicate effectively*. Communicate something (to somebody): *He was eager to communicate his ideas to the group; Her nervousness was communicating itself to the children*. Communicate how/what, etc.: *They failed to communicate what was happening and why*.

3. [*intransitive*] Communicate (with somebody) to have a good relationship because you are able to understand and talk about your own and other people's thoughts, feelings, etc.: *The novel is about a family who can't communicate with each other*.

4. [*transitive, usually passive*] Communicate something to pass a disease from one person, animal, etc. to another: *The disease is communicated through dirty drinking water of two rooms*.

5. [*intransitive*] *If two rooms communicate, they are next to each other and you can get from one to the other a communicating door* (= *one that connects two rooms*).

Passiamo ora ai dizionari d'italiano di cui confrontiamo le definizioni con i dizionari di francese e di spagnolo e cominciamo col prendere in esame il *Vocabolario della lingua italiana* di Nicola Zingarelli, nell'edizione Zanichelli del 1959 che introduce brevi cambiamenti rispetto alla prima del 1911: alla voce *Comunicare* ritroviamo definizioni che risultano significative di percorsi in atto; in un paragrafo a parte vengono raggruppate le frasi idiomatiche e quelle in cui è in uso il verbo in oggetto. Quanto all'*uso transitivo* del verbo si registrano ad esempio molte accezioni di rilievo che riportiamo qui di seguito:

Far partecipe, render comune a altri, dividere insieme. Render noto, palesare. Attaccare, appiccare. Imprimere, partecipare.

Di seguito si dà l'accezione *relig.*: «amministrare l'eucarestia».

E dopo: «corrispondere, conversare. Far comuni sentimenti e pensieri. Manifestare».

Altre risultano invece le accezioni nell'*uso intransitivo* del verbo:

Far vita comune, convivere. Praticare, aver contatto, relazione. Avere adito comune, di camere, vasi, vie, vetture.

Quanto all'*uso riflessivo*, infine, si dà: «farsi comune, darsi, distribuirsi; a parte sta il *relig.* Prendere la comunione».

Nel *Dizionario della lingua italiana* di Francesco Sabatini e Vittorio Coletti, edizione Giunti 2008, nell'*uso transitivo* della voce *Comunicare* ritroviamo ancora un gran numero di definizioni le cui diverse accezioni vengono ogni volta convalidate riprendendo espressioni e frasi dell'uso ritrovando nei contesti di frase e di situazione le rispettive collocazioni semantiche:

Dire qlco. a qlcu.: *c. la data delle nozze agli amici*; spesso con l'arg. diretto espresso da frase (intr. da *di, che*): *Mario mi ha comunicato di essere preoccupato; mi comunica che è meglio non partire*. Trasmettere qlco. ad altri: *mio padre ha comunicato la passione dello sci a tutta la famiglia*.

Una importante accezione viene considerata a parte: «dif-

fondere, rendere pubblico qlco.: *la radio ha comunicato la notizia*».

Non manca neanche qui l'accezione *relig.*: «dare la comunione a qlcu».

Tra le numerose definizioni ricavabili dall'uso *intransitivo* (aus. *avere*) se ne individua prima una d'ordine generale:

Detto di due o più soggetti, scambiarsi informazioni e idee; condividere pensieri e sentimenti: *c. a gesti; spesso genitori e figli non riescono a c.,*

e una seconda che ci interessa particolarmente quanto all'uso speciale ma spesso regolarmente ignorato nelle molteplici definizioni e accezioni correnti: «detto di due o più luoghi, essere collegati tra loro».

Ne seguono due di rilievo per il nostro discorso:

Avere uno scambio di idee o di informazioni con qcn.: *c. con un amico*;
Essere in collegamento con un luogo: *questa porta comunica con la cantina*.

Quanto infine alle accezioni del riflessivo *Comunicarsi*, se ne indicano due distinti percorsi:

Trasmettersi, propagarsi a qcs.: *il fuoco si è comunicato a tutto l'appartamento*; anche in senso fig.: *Il suo entusiasmo si è comunicato a tutti i presenti*; *relig.*
Ricevere la comunione.

Nel *Grande Dizionario italiano* di Aldo Gabrielli, edizione Hoepli 2011, a *Comunicare* vien fatta corrispondere una triplice articolazione di significati in base all'uso transitivo, intransitivo o riflessivo del verbo (con accezioni convalidate da espressioni e frasi dell'uso). Del verbo d'uso *transitivo* si registrano le seguenti definizioni articolate nei dettagli:

Trasmettere, rendere noto: *c. una notizia; c. un'informazione*; Far pervenire qualcosa, come un provvedimento o un atto giudiziario, al diretto interessato; *per estens.* Infondere, trasfondere, spec. un sentimento, uno stato d'animo: *c. sicurezza; mi ha comunicato la sua ansia*.

Risultano emblematiche di riflessioni che riprenderemo presto le tre ultime accezioni. La prima (giudicata *ant.*) è: «mettere in comune»; la seconda (giudicata *non com.*) è: «collegare luoghi o

ambientanti»; la terza (fatta rientrare nel *relig.*) è infine: «amministrare l'Eucarestia», con la frase idiomatica «*c. i fedeli*».

Del verbo d'uso *intransitivo* (aus. *avere*) si registrano invece altre definizioni:

Essere in collegamento, in contatto: *le due camere comunicano fra loro; nel corso dell'esame è vietato c.*; Mettersi in comunicazione: *sono riuscito a c. con quel cliente giapponese*; Stabilire un rapporto di comunicazione, d'intesa profonda a livello intellettuale e affettivo: *non riusciamo più a c.*

Viene invece giudicata *ant.* la definizione: «vivere in comune».

Quanto al riflessivo (*v. intr. pronom.*), di *Comunicarsi* si indicano le seguenti accezioni:

Propagarsi, diffondersi: *la gioia si comunicò ben presto*; Trasmettersi; (*relig.*) Ricevere l'eucarestia.

Se ora passiamo ai lessici di lingua francese lo stato delle cose non appare granché diverso. Procedendo verso edizioni più moderne e aggiornate si registrano definizioni sempre più complesse e ricche di senso; al riguardo è significativo il quadro che si profila in riferimento ai diversi contesti d'uso, quello testuale o quello legato al vissuto quotidiano. Il primo dizionario che prendiamo in esame è il *Dictionnaire français* Larousse in cui alla voce *Communiquer* segue un gran numero di definizioni che esulano dall'italiano:

Faire passer quelque chose, le transmettre à quelque chose d'autre: *Le Soleil communique sa chaleur à la Terre*; Transmettre à quelqu'un un savoir, un don, faire qu'il ait ce savoir, ce don, cette qualité, etc.: *Communiquer à ses enfants son savoir*; Faire partager à quelqu'un un sentiment, un état, faire qu'il ait le même sentiment, qu'il soit dans le même état, etc.: *Il nous a communiqué son fou rire*; Faire passer quelque chose à quelqu'un pour qu'il en prenne connaissance: *Le service de la Préfecture nous a communiqué votre dossier*; Faire savoir quelque chose à quelqu'un, le lui révéler, lui en donner connaissance; transmettre, divulguer: *Communiquer des renseignements confidentiels à un concurrent*; Transmettre une maladie à quelqu'un, le contaminer.

Un'attenzione particolare viene riservata agli usi verbali e semantici propri della lingua francese in un paragrafo intitolato *Conjugaison*:

Verbe *communiquer*: transmettre une information, un message; expliquer, faire partager une connaissance; être en relation avec; faire partager; transmettre par contact; être relié à un autre lieu. Verbe *se communiquer* (emploi pronominal): se répandre, envahir, propager.

Nel *Dictionnaire français on line* Reverso.net, alla voce *Communiquer*, ritroviamo infine definizioni per molti versi assimilabili al Larousse, pur differendone per sottili sfumature:

Transmettre une information, un message; Expliquer, faire partager une connaissance; Être en relation avec; Faire partager; Transmettre par contact; Être relié à un autre lieu. Per *se communiquer* (emploi pronominal) si ritrova invece: Se répandre, envahir, propager.

Altre accezioni non meno importanti sono le seguenti:

Transmettre, imprimer, téléphoner, insuffler; Imprimer, reproduire, publier, éditer; [antonyme] Taire, confier, dire; [antonyme] dissimuler, taire, cacher; Transmettre, inoculer, enseigner, révéler; [antonyme] Préserver, protéger, exempter; Relier, correspondre, corréler; [antonyme] Départager, séparer, scinder.

All'ultimo posto si colloca il sostantivo *communiqué*, *s* (nom masculine) con le accezioni di:

Avis, note, renseignement, préavis; Bulletin, faire-part, annonce.

La terza lingua neolatina che prendiamo in esame, dopo italiano e francese, è lo spagnolo in relazione al quale consultiamo il *Diccionario de la Real Academia Española* che, alla voce *Comunicar* (lat. *Commūnicāre*) d'*uso transitivo* fa corrispondere numerose accezioni tra le quali ci limitiamo a richiamare:

Hacer a otro partícipe de lo que uno tiene; Descubrir, manifestar o hacer saber a alguien algo; Conversar, tratar con alguien de palabra o por escrito; Transmitir señales mediante un código común al emisor y al receptor.

Ad esse ne vengono associate altre di non poco rilievo:

Establecer medios de acceso entre poblaciones o lugares: *El puente comunica los dos lados de la bahía*; *Consultar con otros un asunto, tomando su parecer*.

Di non minore interesse, ancora, si rivelano il:

transitivo ant. comulgar; *l'intransitivo* Dicho de un teléfono: Dar, al marcar un número, la señal indicadora de que la línea está ocupada por otra comunicación e due usi pronominali: Dicho de cosas inanimadas: *Tener correspondencia o paso con otras*; Extenderse, propagarse: *El incendio se comunicó a las casas vecinas*.

Le cose non sembrano andare diversamente nel *Diccionario español on line* Reverso.net: della voce *Comunicar* (uso transitivo) si danno infatti definizioni e accezioni più ricche e meglio documentate rispetto al precedente:

(= *avisar*) Dar a conocer algo: *Comunicó su renuncia*; (= *transmitir*) Enviar señales usando un código común al emisor y al receptor: *El faro comunicó el peligro de la tormenta*; Unir mediante un acceso dos o más lugares: *El puente comunica los pueblos*.

A parte si colloca il caso della «*antonym* Incomunicar».

Altre definizioni sono:

(= *contagiar*) Transmitir por contacto o influencia personal: *La convivencia comunica las buenas y malas costumbres*; (= *divulgar*) Transmitir o propagar algo: *Comunicó inmediatamente la noticia*.

Del verbo pronominale *Comunicarse* si danno le seguenti accezioni:

(= *conversar*) Tratar con alguien mediante palabras: *Se comunicó con su padre*; (= *conectar*) Unir mediante un acceso dos o más lugares: *Los pueblos se comunican mediante un puente*; (= *difundirse*) Propagarse algo: *El dolor se comunicó a todos*.

Quali conclusioni è possibile trarre dalla veloce ricognizione condotta sulle definizioni e sugli usi di *comunicare* nelle odierne lingue europee? Certo, la ricchezza semantica del verbo in questione non è facilmente esauribile e risulta tra l'altro in crescita continua se solo si considera l'uso sempre più vasto e diversificato che si registra col diffondersi delle nuove tecnologie. Il contatto crescente fra le lingue inoltre, col sempre più forte predominio dell'inglese, amplia le occasioni di scambio e di diffusione del verbo *comunicare* che tende così ad acquisire il carattere di "bandiera della modernità". Nell'area di riferimento verbale e semantica del verbo la dimensione tecnologica e

quella umana e sociale si incrociano di continuo: il fatto stesso di esser presente in lingue dell'uno e dell'altro ceppo indeuropeo consente a quel verbo di scavalcare i confini fra aree di significato inizialmente distinte e ora sempre più destinate a sovrapporsi. Ogni lingua, infine, dà un suo speciale contributo alla storia e all'estensione concettuale del verbo che talora si riduce a semplice sfumatura ma talaltra ne "intacca", è il caso di dire, la consistenza semantica.

La scoperta della comunicazione tra scienza e tecnologia

La remota antichità nel tempo e l'ampia estensione nello spazio dell'uso comune del verbo *comunicare* vengono meno se e quando passiamo a riflettere sulle pratiche che si connettono alla comunicazione e sullo studio scientifico che di essa si è condotto nel tempo: una parte così importante dell'attività umana in quale periodo, e secondo quali percorsi culturali e scientifici, diviene oggetto di studio delle scienze sociali?

Di tecniche della comunicazione, sia pure con denominazioni diverse, si può dire che ci si sia occupati da tempi remoti, presenti e documentate come sono sin dall'Antichità classica. È il caso della *retorica* che riguarda i fondamenti del discorso persuasivo e che incentra l'attenzione su gran parte degli aspetti del comunicare che oggi si fanno rientrare nelle cosiddette *strategie della comunicazione* intese a produrre una "comunicazione efficace". Essa si interroga sistematicamente sulla lingua in quanto mezzo di comunicazione, unitamente ai linguaggi non verbali, e a proporre tecniche adeguate per rendere più efficace l'azione comunicativa: lo standard che si definisce già nel corso del V secolo a.C. rimane valido fino al Sei-Settecento e solo allora la riflessione che si porta dietro sulla natura delle relazioni umane viene velocemente «mandata in frantumi» dal razionalismo cartesiano mentre la cultura dell'evidenza razionale finisce con l'appropriarsi di una parte crescente dello spazio che in origine era occupato dalla cultura dell'argomentazione. Non passa molto tempo che la retorica sparisce anche dai programmi d'insegnamento e non trova altro spazio (e citazione) che nell'uso

massiccio delle tecniche di propaganda e nell'apologia acritica di certo nazionalismo; da tempo, ormai, dire retorica significa riferirsi agli ornamenti del discorso e nella lingua comune ha finito con l'assumere un senso peggiorativo che la accomuna all'idea della parola vuota e dell'azione manipolatoria e menzognera (Baylon Mignot 1994, 188).

Veniamo così a metà Novecento ed è qui che si colloca l'inizio dello studio scientifico della comunicazione, in un contesto segnato da tre grandi fatti: lo stato conflittuale sopravvissuto alle due guerre mondiali e durato per tutto il periodo della Guerra fredda; l'indietreggiare dell'umanesimo tradizionale e la correlata crisi di valori unitamente al diffondersi di ideologie come il marxismo e l'esistenzialismo sartriano oltre che del pragmatismo e delle morali dell'azione; l'interesse crescente per le relazioni umane collocate sempre più decisamente nel quadro della comunicazione. La risposta alle esigenze connesse è l'avanzare di ricerche scientifiche e invenzioni tecnologiche le quali aprono nuovi spazi alle tecniche di trasmissione dei segnali e offrono nuovi stimoli agli studi sulle comunicazioni mediate dalle tecnologie: dalle condizioni richiamate origina un nuovo campo d'indagine interdisciplinare di cui è possibile fissare anche luogo e data: il *Seminario* al quale nel 1952 partecipano matematici di valore come Norbert Wiener e John van Neumann, logici come Julian Bigelow, medici come Arturo Rosenblueth, antropologi come Margareth Mead e Gregory Bateson; cambia anche il modo di denominare l'area di riflessione sicché alle ormai desuete "arti della retorica" si sostituiscono le *strategie della comunicazione*. Questo vale anche se è da tener presente che

antenata del concetto moderno di comunicazione... è la nozione di "comportamento di scambio d'informazione" che Wiener elabora mentre, a partire dal 1942, comincia a sistematizzare i concetti di *feedback*, *input* e *output*... I più diversi fenomeni naturali non gli sembrano esistere di per sé perché il reale gli appare formato per intero dalle relazioni tra i fenomeni; l'attività di comunicazione diviene allora costitutiva del reale (ivi, 190).

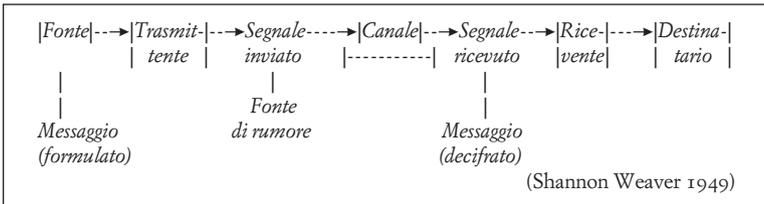
Nel biennio compreso fra il 1948 e il '49 si registra una importante messa a punto dei nuovi orientamenti, anche se antici-

pazioni si possono rintracciare già alcuni anni prima: le soluzioni tecniche adottate nel corso della seconda guerra mondiale cominciano infatti a trovare collocazioni adeguate nel mondo civile uscendo dai centri di ricerca strategica entro cui erano state elaborate e ritagliandosi spazi di applicazione in diversi settori scientifici e tecnologici. Tale è il caso dell'idea di processo *circolare* della comunicazione, attraverso il *feedback*, anche se è da dire che il concetto elaborato da Norbert Wiener non ha il tempo di esser condiviso dai primi studiosi di comunicazione che si diffonde e si impone un'idea *lineare* della stessa: il fatto è pienamente comprensibile se solo si pensa che il contesto in cui si diffonde la nuova idea è connesso all'esigenza di migliorare il rendimento del telegrafo, accrescendone la velocità nella trasmissione dei messaggi, diminuendone le perdite in corso di trasmissione, aumentando la quantità di informazione emettibile in un tempo determinato. Claude Shannon, chiamato a collaborare al progetto, elabora una teoria innovativa nella quale traspare il nuovo spirito sotteso alle procedure tecnico-scientifiche in progettazione: è la *teoria matematica della comunicazione* (Shannon Weaver 1971) che offre il primo modello lineare della stessa in cui si prevede un *trasferimento*, piuttosto che una circolarità, di segnali intaccata però da un'impronta riduttiva pur consentendo per la prima volta di entrare in quella che allora si poteva dire la "scatola nera" della comunicazione. Il modello prevede una *Fonte* dell'informazione dalla quale, mediante un apparato *Trasmittente*, viene emesso un *Segnale*; viaggiando lungo un *Canale* il segnale arriva a un apparato *Ricevente*; quest'ultimo lo mette a disposizione di un *Destinatario* sotto forma di *Messaggio*; Trasmittente e Ricevente emettono e ricevono segnali utilizzando un *Codice* adeguato.

Il meccanismo di trasmissione previsto nella *teoria matematica della comunicazione* è in qualche modo sintetizzabile nel modo che segue:

In un qualunque sistema comunicativo esiste un'informazione iniziale (o *input*) che viene *codificata* mediante appositi *segnali* (ad esempio onde elettriche) e trasmessa al destinatario il quale ha il compito di *decodificarla*, attribuendo ai diversi segnali il significato corrispondente.

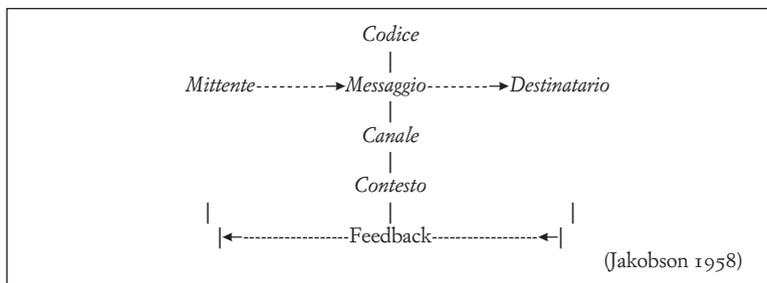
L'informazione finale (*output*) spesso non è identica all'*input* iniziale perché durante il ciclo operativo possono verificarsi interferenze (*rumore*) che riducono, o comunque modificano, l'intelligibilità del messaggio. A questo punto la teoria matematica permette di calcolare l'*entropia*, ovvero la quantità di incertezza, determinabile in *bit*, che la comparsa di un segnale (informazione) risolve, di eliminare gran parte dell'incertezza con l'uso appropriato di *codici*, e di ridurre le interferenze con la *ridondanza*, ossia con l'intensificazione e la reiterazione dei segnali (Morcellini Fatelli 1994, 164).



Uno storico modello della comunicazione

Lo schema elaborato da Shannon e Weaver in breve tempo viene ripreso in diversi ambiti disciplinari, linguistici e psicologici in primo luogo, in ognuno dei quali si apportano importanti modifiche: è quanto accade in linguistica generale dove Roman Jakobson, ingegnere e umanista, messi da parte gli aspetti tecnici relativi all'informazione e al rumore, riprende la forma generale del modello mettendolo a disposizione di linguisti e letterati. Quello elaborato e diffuso continua a essere un modello lineare e trasmissivo, ma esso si fa ora espressione di una comunicazione intesa come atto intenzionale e consapevole; supera la dimensione puramente sintattica e ne acquisisce una di tipo semantico che valorizza il significato dei segnali trasmessi ponendo al centro il mittente-uomo. Il modello insomma fa sempre più chiaro riferimento alla comunicazione umana (o sociale che dir si voglia) e non è senza significato che assuma una posizione di rilievo nelle prime ricerche condotte sulle comunicazioni di massa, quando dagli effetti dei messaggi si passa a studiare quelli che sono i meccanismi stessi della comunicazione; in linea di principio, infine, non si può negare

che il modello jakobsoniano escluda il *feedback*, che invece vi è facilmente inseribile.



Passando da un piano linguistico a uno più propriamente psicologico, l'analisi della comunicazione porta a cogliere la complessità delle questioni coinvolte; non sono pochi gli esponenti di quella che va sotto il nome di *Nouvelle Communication* (a partire da Goffman, Bateson e Watzlawitck) che rivolgono fondate obiezioni al modello lineare, segnalando ad esempio come il ricorso al “modello telegrafico” favorisca il risorgere di antiche presupposizioni della filosofia sulla natura dell'uomo, rimanendone imprigionati.

Il concepire la comunicazione tra due individui come trasmissione di un messaggio codificato e 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. [L'interlocutore] le sbuccia e ne coglie il senso. In tale direzione, la comunicazione tra individui rimane un *atto* verbale, cosciente e volontario (Winkin 1981, 23-24).

A questo punto conviene mettere a fuoco un ulteriore aspetto della questione: pur nella tendenza semplificatrice segnalata, il legame che il comunicare intrattiene con la comunità dei parlanti si manifesta sia nel promuoverla e tenerla in vita (è la condizione della *permanenza*) sia nel consentirne il progressivo *mutamento*. Il modello jakobsoniano è lungi dal proporselo, ma è certo che il quadro in cui si colloca lascia intravedere il fatto che la comunicazione promuove allo stesso tempo sia l'una che l'altro, in seno a società già formate o nel rapporto tra di loro: se comunicare significa infatti trasmettere un *messaggio* da *mittenti* a *destinatari*, ogni

atto di locuzione opera un mutamento della situazione preesistente quanto meno perché un certo sapere “cambia domicilio”; nessun atto comunicativo può andare a buon fine però se non gli preesistono i fattori di permanenza: il *canale* (l’aria, la luce o l’etere) su cui il messaggio scorre e in funzione del quale viene formulato; il *contesto*, ovvero la situazione in cui si svolge il singolo atto comunicativo; il *codice*, il complesso di regole adottato dalla comunità dei parlanti perché i mittenti producano e codifichino frasi ben fatte e i destinatari siano in grado di comprenderle avendole decodificate.

Le due dimensioni richiamate rinviano a questioni ben più profonde in relazione al vivere sociale. Quanto alla *permanenza*, è noto come per molto tempo si sia pensato alle società umane come a entità stabili nel passare del tempo, articolate orizzontalmente e verticalmente su basi naturali, sociali e culturali: la sociologia d’ispirazione organicista e struttural-funzionalista vedeva nelle società delle realtà *sui generis* date una volta per tutte, funzionanti come organismi biologici o sistemi in cui la parte collabora ad assicurare la vita all’intero; se cambiamenti era dato registrare essi investivano, in termini essenzialmente meccanicistici, le sole dinamiche demografiche. In questa prospettiva c’era la società, ma non c’erano gli individui, né c’era posto per soggetti che non fossero integrati o non facessero già parte del sistema sociale. L’ottica è venuta cambiando grazie alle innovazioni introdotte nei paradigmi scientifici delle scienze sociali mentre incorporavano i dettami delle scienze linguistiche, semiotiche e antropologiche, a partire dallo strutturalismo francese e dalla microsociologia americana, non a caso impregnata di antropologia. Ne deriva che oggi *comunicare*, nel senso di «avere qualcosa in comune da condividere», viene avvertito come condizione primaria d’esistenza di una comunità dal momento che stabilisce o rafforza il contatto fra i membri e ne assicura l’esistenza grazie a un continuo scambio di messaggi. Accanto alla permanenza il comunicare assicura dunque e rende possibile il *mutamento* della comunità: quello che è uno scambio continuo di segni genera un altrettanto continuo succedersi di cambiamenti e nulla rimane mai come prima dopo che un atto di comunicazione è stato condotto a termine.

Un'importante conferma di quanto stiamo sostenendo viene da un fenomeno sociale di ampia portata con cui le società occidentali convivono ormai da tempo, quello delle migrazioni internazionali: i processi di integrazione, pur con tutte le difficoltà registrabili, non potrebbero attivarsi e realizzarsi se le società consistessero solo di permanenza e conservazione. Le cose non vanno così: nelle "società di movimento" in cui viviamo, i processi di integrazione si realizzano man mano che i messaggi prodotti dai membri della società ospitante raggiungono e vengono condivisi dai nuovi arrivati, e man mano che i messaggi di questi rientrano in quelli, promuovendo una sempre più vasta rete di relazioni: anche in questa prospettiva la comunicazione mostra di costituire il fondamento della società e di esserne la condizione d'esistenza; se la prima si deteriora o viene meno del tutto, la seconda è destinata a sfaldarsi e scomparire (Giacomarra 2000).

Comunicare: atto puntuale o processo continuo?

La comunicazione, in prima approssimazione, può essere considerata nient'altro che un atto consistente nel trasferire segni, messaggi, testi... da mittenti a destinatari; questo senso "ristretto" del comunicare è il più diffuso e il più condiviso, ma è anche quello che ne individua la portata a semplice trasmissione o trasferimento di segnali, nel senso riduttivo d'anzì richiamato. Se andiamo oltre e guardiamo più da vicino non tardiamo però a scoprire che, lungi dall'essere solo un *atto* definito nel tempo e nello spazio, la comunicazione rientra in un *processo* continuo, essendo tratto costitutivo di ambienti, uomini e società assunte nella loro complessità. Il processo nel quale essa si identifica non è semplice e il quadro dei riferimenti deve necessariamente ampliarsi, a partire dalla generalissima accezione per la quale l'organismo biologico comunica con l'ambiente con il quale agisce e reagisce scambiando segnali e traendone energia. Se però si intende la comunicazione come ciò che tutto pervade e tutto consente di interpretare si pone una questione preliminare: da dove si parte? Non è possibile fissarne un inizio e una fine ma per

convenzione si deve scegliere un punto e provare a entrare *in medias res*:

La comunicazione comincia dovunque, media tutti i rapporti umani e, anche se implica necessariamente una qualche sorta di scopi, non ha fine... Si può per coerenza 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 logicamente possibili (Wilden 1978, 601).

Lungo la linea indicata il comunicare può identificarsi con il "far parlare" (*semiotizzare*) anche realtà che non sono nate per comunicare o esser comunicate, siano esse fisiche e naturali, sociali e culturali: le une e le altre vanno soggette a interpretazione da parte dei soggetti umani che attribuiscono loro significati e si comportano di conseguenza; questi ultimi sono i soggetti che percepiscono gli eventi e li interpretano come segni capaci di significare; la loro comprensione riorganizza il campo cognitivo dell'interprete e ne condiziona i comportamenti. Nella prospettiva indicata rientrano tutti i processi in base ai quali i soggetti sociali acquisiscono i significati attribuiti agli eventi naturali, ai comportamenti e ai prodotti culturali, ma non è richiesta né presupposta la presenza di mittenti con intenzionalità comunicativa: tutto insomma può diventare messaggio per esseri umani che per ciò stesso 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... L'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).

C'è una dimensione infine in cui il senso del comunicare tocca i vertici dell'astrazione: intendendola come funzione in senso

matematico, *relazione condizionata* fra due o più unità, c'è comunicazione tra due entità se una modificazione dell'una provoca una modificazione dell'altra, se cioè il cambiamento della prima è funzione del cambiamento della seconda. Qui non sono presenti e operanti idee come quelle di coscienza e comprensione, e non se ne individuano i rispettivi ruoli, ma vi operano i concetti di sistematicità, regolarità e prevedibilità, vi rientrano fenomeni riducibili al binomio stimolo-risposta in relazione sia agli organismi viventi che alla comunicazione fra macchine o a quella operante nel mondo chimico-fisico (ibidem).

In chiusura torna a porsi la questione della *linearità* o della *circolarità* della comunicazione. Nella *vulgata* dell'orientamento strutturalista e della *Communication Research*, mancando studi adeguati del processo comunicativo e concentrando l'attenzione sugli effetti dei *media*, l'azione del comunicare appariva nient'altro che una successione di atti puntuali e volontari (ben espressi nella serie lasswelliana delle cinque W: *who, what, whom, when, why*, ovvero chi comunica, che cosa, a chi, quando, perché). Studiandola però nella sua essenza più profonda non si tarda a scoprire che la comunicazione è un processo circolare, come appare evidente nell'azione del *feedback*, che perciò si inserisce nel modello jakobsoniano, completandolo: preso nella sua essenza esso mostra come non ci può essere comunicazione se il destinatario non è disposto a dividerla; nel microc circuito fra mittenti e destinatari non possono perciò non registrarsi azioni (come il trasmettere messaggi) e retroazioni (come il consenso ad andare avanti). Anche nella forma minimale insomma del mittente che comunica col destinatario si è davanti a un processo circolare di cui la dimensione lineare è solo una fase; a valere è la circolarità la quale vale tanto di più man mano che si passa dal singolo atto di comunicazione interpersonale alle comunicazioni nel senso più ampio e complesso quali sono quelle mediate, proprie degli *old* e dei *new media*.

Mezzi di comunicazione e pratiche sociali connesse

Il codice, un "operatore" della comunicazione

Non ci sono solo mittenti e destinatari nel modello jakobsoniano, com'è risaputo, ma ce ne sono altri a cui inizialmente almeno non viene riconosciuto il dovuto rilievo: uno di quelli a cui col passare del tempo viene attribuito un ruolo di crescente importanza è il *canale*, che si tratti dell'aria e della luce, ovvero della carta, dell'etere e oggi della rete, attraverso cui transita il messaggio. Nel quadro che stiamo delineando l'attenzione si incentra sulla *comunicazione mediata* e dunque sui mezzi di comunicazione i quali consentono di trasmettere e ricevere messaggi fra soggetti lontani nel tempo e nello spazio, i quali cioè non stanno in contatto l'uno con l'altro come avviene in quella interpersonale. Il discorso non può che partire dalla scrittura, naturalmente, la cui diffusione risale a migliaia d'anni fa e accompagna per secoli la storia dell'umanità, pur considerando il passaggio dal testo manoscritto al testo stampato del secolo XV; è però solo a cavallo tra Otto e Novecento che i mezzi di comunicazione acquisiscono un ruolo sempre più ampio e determinante sino a diventare pratiche sociali ineliminabili dalle società moderne. Qui di seguito prenderemo in esame quella che si può considerare, accanto al canale, la componente più problematica prima degli *old* e ora dei *new media*, il codice. Anche se tralasciato o toccato solo tangenzialmente, esso costituisce senza alcun dubbio un fattore centrale nell'argomento che ci

interessa, operatore il cui rilievo sembra crescere anzi nel passaggio dalla comunicazione interpersonale a quella mediata; presente da secoli nei lessici dei popoli occidentali, va acquisendo nel tempo accezioni diverse (da una paleografica a una istituzionale e a una “correlazionale”) ma la porzione di storia più rilevante è circoscrivibile entro la seconda metà del Novecento, quando Shannon e Weaver nel 1949 ne ripropongono il termine e la funzione in un senso del tutto nuovo, seguiti subito dopo da Jakobson che ne fa, com’è noto, uno dei fattori della comunicazione. È così che dagli anni Sessanta in poi il codice si offre come una nuova chiave interpretativa di fenomeni testuali connessi a ordine e regolarità, di contro a casualità e ineffabilità che si attribuivano loro fino a un passato anche recente:

L’idea di codice sembra penetrare nell’universo del culturale ma anche in quello del naturale... È l’esplosione di un termine che dal proprio crogiuolo disciplinare assurge agli onori di termine-chiave per più discipline, e di termine-legame che assicura la circolazione interdisciplinare. Non è un fatto nuovo... ma in ciascuno di questi casi il termine diventa l’orifiamma di una temperie culturale, non di rado l’emblema di una rivoluzione scientifica (Eco 1978, 243-44).

Se non il termine, oggi è dato ritrovare una vera e propria “cultura” del codice nelle più diverse aree scientifiche dove la sua introduzione produce riformulazioni profonde e basilari: in linguistica generale e antropologia, in filosofia del linguaggio e narrazione, in matematica e in teoria dell’informazione, in genetica, in psicanalisi e naturalmente nelle scienze che diciamo della comunicazione. Il termine rinvia ad almeno tre nozioni diverse: la prima è quella di *convenzione*, per cui il codice è qualcosa che vien fuori da un accordo sociale e funziona solo se quell’accordo è rispettato ovunque e in ogni tempo; la seconda è quella di *regolarità*, con riferimento a insiemi costituiti da unità e relazioni previste e controllate; la terza è quella di *meccanismo comunicativo*, evidenziabile tutte le volte che le regole vengono concepite e usate allo scopo di comunicare.

Ma è possibile che il codice sia inteso solo come un meccanismo che blocca la libertà e la creatività individuale, un concetto al quale la cattiva coscienza farebbe ricorso nel tentativo di porre

un limite alle “pulsioni telluriche”? La risposta non può che essere negativa, il che è messo bene in chiaro tra gli studiosi che adoperano il termine o rinviano al concetto che gli è sotteso: è il caso di Ferdinand de Saussure, per il quale la *langue* è sì un sistema di regole, ma consente la produzione di infiniti atti di *parole*; di Louis Hjelmslev, per cui il *sistema* lingua promuove il *processo* testo; di Noam Chomsky, infine, per il quale la *competence* promuove infinite *performances*: «Il codice, anche quando sia regola, non è per questo una regola che “chiude”, può anche essere una matrice che “apre”, che permette cioè di generare occorrenze infinite; è dunque l’origine di un “gioco”, di un “vortice” incontrollabile» (ivi, 246).

In conclusione, se ripercorriamo la storia delle interpretazioni di questo “operatore” della comunicazione, nell’accezione correlazionale registriamo un orientamento per cui, da originario meccanismo di *trasferimento*, il codice diviene fattore di *trasformazione* del valore dei segni (nel passaggio dalla codifica alla decodifica); non si ha però una trasformazione *ad libitum*, come pure talora è parso, ma un continuo “processo negoziale” tra mittenti e destinatari, ed è innegabile che a un simile sviluppo interpretativo un contributo essenziale viene dalla semiotica, soprattutto quando comincia a incentrare i suoi interessi sul mondo delle comunicazioni di massa. È da dire infine che questa presa d’atto risulta di grande rilievo per una linea interpretativa che fa continuo riferimento a *negoziazioni* puntuali e ripetute che a loro volta fanno appello all’attività dei destinatari, mettendo in discussione l’idea saussuriana della *convenzione* accettata e messa in pratica dai singoli una volta per tutte.

Ripercorrendo gli effetti prodotti dalla scrittura...

L’esigenza di comunicare è antica quanto l’uomo; a variare nel corso del tempo sono i modi e i mezzi, in base alle risorse che si rendono disponibili: la scrittura, la stampa, gli audiovisivi, gli *old media* e i *new media*:

Il primo linguaggio può essere stato un linguaggio di gesti e solo in un secondo tempo sarebbe apparso il linguaggio vocale articolato. La comparsa della

scrittura avrebbe quindi preceduto quella del linguaggio parlato: i primi pittogrammi sarebbero la semplice trascrizione grafica dei gesti... per cui l'uomo sapeva scrivere prima ancora di saper parlare (Barthes-Marty 1980, 61).

Ogni innovazione nella storia dei mezzi di comunicazione costituisce una rivoluzione e sortisce effetti di grande rilievo, pur suscitando allarme fra gli utenti dei mezzi preesistenti: si pensi a cosa comporta l'invenzione della scrittura nella quale si intravede un passaggio epocale dalla "cultura orale" alla "civiltà della scrittura". La diffusione di quest'ultima, in ogni caso, produce effetti innanzitutto sui processi e sulle tecniche di memorizzazione: non che nelle culture orali non sia possibile mandare a memoria parole e numeri, ma le possibilità sono ridotte e vengono spese grandi energie per assimilare e poi richiamare conoscenze costruite lentamente, difficili da mantenere e da trasmettere. Abbondano i "luoghi comuni", la ripetitività è molto più frequente dell'originalità delle creazioni e questo rallenta lo sviluppo delle civiltà umane. Ma non sono di minor rilievo gli effetti che si registrano sul piano economico e amministrativo:

In origine la scrittura non è religiosa né letteraria, bensì amministrativa, come attestano le 700.000 tavolette d'argilla trovate in Mesopotamia, che si riferiscono soprattutto a transazioni economiche... una sorta di patto lega profondamente le invenzioni economiche e quella della scrittura (ivi, 67, 81).

Nei fatti, il crescere della produzione nel quarto Millennio avanti Cristo comporta la liberazione di una quota parte della popolazione dal lavoro agricolo e pastorale, quando non ancora di caccia e raccolta, rendendola disponibile per altri generi di attività come l'artigianato. Ne consegue la nascita e la continua crescita di scambi economici con le connesse esigenze di stilare elenchi di *dare* e *avere*, debiti e crediti e più in generale conti d'ogni genere e dimensione.

Un terzo genere di effetti si registra sul piano politico e giudiziario. Elenchi di dinastie di re e sovrani, scolpiti su lapidi di marmo poste in luoghi ben visibili, costituiscono i segni del potere ereditario basato sulla trasmissione del sangue da una generazione all'altra; di qui l'esigenza di fissare leggi per iscritto, redigere liste di sanzioni, compilare codici penali, altrettanti esempi di uso "po-

litico” della scrittura. In effetti, frutto di esperienze sedimentate nel tempo, essa per molti secoli rimane a servizio del potere, e a padroneggiarla nel corso del tempo sono soggetti privilegiati che ne detengono l’esclusiva e stanno a servizio dei potenti: gli scribi, gli scrivani, i copisti. Si pensi infine all’uso dei marchi sul bestiame per segnare proprietà individuali o collettive e ai tanti segnali lasciati sulle pietre o su superfici non deperibili per indicare i confini delle terre di proprietà: ne emerge ancora lo stretto legame tra *potere e proprietà* e l’irrompere della *scrittura* immobilizza in un quadro fisso i poteri e le proprietà prima configurati come mobili e vaganti: «Lo sviluppo della scrittura corrisponde alle società fortemente gerarchizzate e immobili; i popoli nomadi non hanno mai avuto né scrittura né architettura: sono incapaci di sentire lo spazio come chiuso, e la scrittura è un modo per chiudere visivamente spazi e sensi non visivi» (ivi, 81).

Migliaia d’anni dopo, l’introduzione della stampa costituisce un’ulteriore rivoluzione con conseguenze di non minore rilievo di quelle registratesi nel quarto Millennio a.C.: culturali, prima di tutto, anche se quella di Gutenberg viene ancora considerata una “rivoluzione inavvertita”. Se la scrittura introduce l’ordine della successione nella memoria del sapere, è il caso di dire che la stampa introduce la ragione: il testo stampato risente meno dell’arte dello scrivere e fa più appello alla tecnologia del comporre; memorizzare i discorsi orali, avviandoli a diventare testi scritti, non è più l’esito primo della scrittura ed è la stampa a permettere lo sviluppo di uno stile che col parlato non ha più nulla da condividere: gli “a capo”, le spaziature, i segni di punteggiatura, i caratteri diversi e di varia dimensione per il testo e per i titoli, l’impaginazione sono tutti esempi di come un testo si produca e si riproduca nella stampa e si allontani sempre più dalla sua origine legata all’oralità.

La tradizione orale non è tanto il testo quanto il discorso... Il testo rappresenta la sicurezza, l’invariabilità della rete dei significanti che lo costituiscono, è la riflessività che permette la scrittura rispetto ad una qualche forma di concettualizzazione; il testo è il prodotto della stampa e non della cultura manoscritta: il testo è stampato proprio come il tessuto, al quale è connesso sul piano etimologico; sul suo costituirsi si fondano sapere e razionalità occidentali (ivi, 85).

Di non minor rilievo sono infine gli effetti prodotti sul piano sociale: col diffondersi della stampa si ha l'impressione che il sapere possa transitare dalla proprietà individuale alla disponibilità collettiva, il che contribuirebbe a far superare l'esclusivismo egoistico dato dal possesso della scrittura rendendola patrimonio comune: «Con la stampa, il lettore è posto in presenza di un'enorme memoria collettiva, la cui materia non può essere fissata integralmente: si assiste così a un fenomeno di esteriorizzazione della memoria il cui stadio supremo sembra essere oggi il computer» (ibidem).

Su quest'ultimo piano però non tutte le aspettative si traducono in realtà. Scrittura e stampa, lungi dall'unire in quanto mezzi di comunicazione, finiscono spesso col dividere e contrapporre i diversi strati di una popolazione:

L'invenzione della scrittura non è stata di per sé un progresso storico, come se la scrittura fosse semplicemente uno strumento di comunicazione fra gli uomini... Non ha affatto unito, bensì separato gli uomini, opponendo quelli che sapevano cifrare e decifrare a quelli che ne erano incapaci... Ancora oggi, molti saperi/poteri passano attraverso il possesso di una scrittura separata, illeggibile per chi non vi sia iniziato: algoritmi matematici di chimica e fisica (Barthes-Mauriès 1981, 606).

Saper leggere e scrivere costituisce per lungo tempo un discrimine tra chi sa interpretare le scritture (dalle leggi ai contratti, agli scritti privati come le lettere) e chi viceversa non ne è capace: da qui l'esigenza da parte degli strati meno abbienti di acquisire la conoscenza e la pratica della scrittura, preconditione di riscatto sociale ed economico. Un simile stato di cose non cambia col passare del tempo e in tempi successivi non mancano di diffondersi nuovi analfabetismi: al giorno d'oggi il possesso della scrittura, o ancor meglio dei linguaggi informatici, continua a fungere da strumento di potere e discriminazione.

... e gli effetti sociali dei media

E i *mass media*? Che genere di effetti producono? Non intendiamo tornare a riflettere su questo genere di effetti, su cui si è prodotta tutta una letteratura nei decenni scorsi, ma avvertiamo senz'altro l'esigenza di non sfuggire a domande concernenti il

Media Power, il potere cioè che i *media* esercitano in società come le nostre che affidano saperi e conoscenze al progressivo sviluppo delle comunicazioni.

È indubitabile che i *media* producano effetti di grande portata sui destinatari dei messaggi: gli audiovisivi tra l'altro, almeno in prima istanza, non abbisognano di alfabetizzazioni di sorta e sembrano in grado di comunicare a tutti e con ognuno, indipendentemente dal livello sociale e culturale, oltre che dalla categoria lavorativa di appartenenza. Ma che genere di effetti producono? Dopo i primi allarmi, non sostenuti però da verifiche adeguate, non poche ricerche di tipo empirico-sperimentale condotte in ambito psicologico hanno mostrato che i *mass media* non sempre hanno la forza di "manipolare", ma riescono più spesso a "persuadere" i destinatari, trattandosi di soggetti sociali che esprimono bisogni e interessi propri e in grado di attivare adeguate capacità di difesa. Successive indagini empiriche sul campo condotte in ambito sociologico riducono ulteriormente la capacità riconosciuta ai messaggi dei *media* facendo registrare solo effetti limitati sui destinatari dei messaggi, effetti di semplice influenza dipendenti in gran parte dalle relazioni interpersonali, e non più di conversione degli orientamenti; i sociologi, appunto, mettono in grande rilievo la capacità del gruppo di appartenenza di filtrare l'efficacia dei messaggi sull'universo dei destinatari. Nell'uno e nell'altro caso si fa sempre più forte la consapevolezza che i *media* nelle società complesse si trovano a svolgere un ruolo centrale nella diffusione di modelli culturali, unificando o, in ogni caso, facilitando i processi di integrazione di cui è crescente il bisogno nelle grandi società multietniche come le nostre.

In tale stato di cose appare superata la contrapposizione tra gli "apocalittici" e gli "integrati" di lontana memoria ma rimane viva la sensazione che di recente, e soprattutto da quando se ne sono studiati scientificamente gli effetti, si sia assistito a una costante tendenza a deresponsabilizzare i nuovi mezzi: dalle tesi della Scuola di Francoforte che ne denunciavano gli effetti manipolatori si è passati a effetti sempre più leggeri (dalla persuasione alla semplice influenza, appunto) lungo percorsi che paiono solo più accomodanti. I modi in cui si sono condotte le ricerche sugli

effetti ha rivelato limiti di fondo sul piano conoscitivo al di là delle acquisizioni compiute e non a caso la prima *Communication Research*, palestra di esercitazione di sociologi e psicologi sociali, è caduta in uno stato di *impasse* per il blocco della ricerca empirico-amministrativa in USA così come per l'esaurirsi della riflessione critica in Europa:

Se l'euforia empirica, all'insegna di una collocazione astorica e parcellizzata delle comunicazioni di massa, è stata equivocata come un segno di salute, così la riflessione critica e il giusto collocamento dei processi di comunicazione nel più globale contesto politico ed economico, sono stati male interpretati, scambiando per assiomi conclusivi delle semplici ipotesi di lavoro (Fabris 1985, 13).

Con la progressiva innovazione delle tecnologie dall'analogico al digitale sembra che ci si continui a muovere sulla linea della "deresponsabilizzazione" anche quando la fruizione della televisione e dei giornali non dipende più dalla disponibilità di tempo libero e si vanno sfaldando le originarie comunità, di lingua, cultura, territorio. Nei processi innovativi in atto viene però un momento tra i tanti in cui la presenza degli *old* e dei *new media* si fa così pervasiva da prefigurare nuovi scenari e produrre nuovi effetti: «L'era della televisione non ci ha imposto quel Grande Fratello immaginato dalla fantasia di George Orwell, ma ci ha portato in casa una Grande Sorella, un *medium* che ci avvolge e ci coinvolge vivendo con noi quasi ogni momento della vita» (Sartori 1989). In quest'ambito l'esito più rilevante del convivere con *media* pervasivi, in funzione 24 ore su 24, è che torna a riproporsi la questione degli effetti che sembrava risolta e si aprono nuovi scenari nei quali si registrano effetti di un genere del tutto nuovo quali sono gli effetti "a lungo termine" che rientrano nel quadro più generale degli *effetti sociali dei media*.

Il processo delle comunicazioni di massa è correlato a varie caratteristiche specifiche e storicamente nuove: la grande scala di produzione e la possibilità di raggiungere, rapidamente o addirittura simultaneamente, un grandissimo numero di individui in località diverse; una forma altamente organizzata di produzione della comunicazione... Un rapporto che è tipicamente volontario e pertanto non coercitivo, basato su un calcolo, e non morale (Mc Quail 1992, 162).

Ne discendono conseguenze da valutare in tutta la loro complessità, soprattutto se si tiene conto della situazione attuale nella quale gli *old media* continuano a essere orientati a senso unico: nonostante la crescente libertà di scelta, per come viene decantata nei continui sviluppi di nuove forme di *tv on demand* o di tv interattiva, quello attivato dai *media* rimane «un rapporto in larga misura impersonale tra emittente e ricevente, dal momento che il ricevente è di solito anonimo, non in grado di rispondere a chi trasmette la comunicazione» (ibidem). Questo perché nel mondo dei *media* continua a mancare una qualsiasi logica dell'interagire, che è poi quella che dà senso al comunicare nel significato più profondo, e non si tiene nel dovuto conto il fenomeno di *feedback* grazie al quale dalle retroazioni del fruitore si ricavano adeguate indicazioni su come e quando iniziare un discorso, sul come proseguire e se smettere o cambiare completamente argomento. A questo punto torna a porsi la questione della separazione tra chi ha il potere (e il sapere) di usare i mezzi di comunicazione e chi, viceversa, può solo consumare i messaggi prodotti e diffusi da quelli.

I codici dei nuovi mezzi di comunicazione stentano a lasciarsi padroneggiare da gran parte della gente comune la quale riesce sì a premere bottoni, far scivolare polpastrelli e scegliere canali, siti e funzioni ma continua a non decodificare come dovrebbe i messaggi, appunto perché ne ignora i codici. La crescente quantità di messaggi in circolazione produce, a sua volta, un sovraccarico di canale: è come se i cavi, l'etere, i supporti cartacei siano ormai troppo pieni di segnali perché i canali siano in grado di contenerli tutti. Ne conseguono messaggi che l'uomo della strada non comprende per come dovrebbe e torna a porsi la questione se il destinatario sia in grado di attivare esposizioni, percezioni e memorizzazioni selettive che in passato sembravano poter circoscrivere gli effetti dei *media* (Wolf 1985).

Il problema dei codici che non si padroneggiano mai abbastanza si connette a quello del rumore che tende invariabilmente a riprodursi: ogni giorno si genera una gran quantità di "rumore semantico", esito dei segnali lasciati da parte perché superano le capacità di canale o di cui la gente comune non riesce a padroneggiare il codice. L'industria dei *media* aggira l'ostacolo: più cresce la quan-

tità dei messaggi in circolazione, più procede ad affinarli ricorrendo a codici per un verso sempre più elaborati e per l'altro sempre meno noti e padroneggiati. L'esito è che, destinatari di messaggi costruiti in maniere sempre più innovative e creative per imporsi all'attenzione, spettatori e lettori si ritrovano sempre più esposti a crescenti quantità di rumore; rassegnati a non apprendere i codici per quanto necessario, procedono a tentoni e si rassegnano quasi a rientrare nella condizione di soggetti in qualche modo "manipolati". Il quotidiano riproporsi di messaggi dei *media*, inoltre, prende sempre più il posto di quelle che una volta erano le comunicazioni interpersonali: psicologi e operatori sociali concordano nel sostenere che la società moderna è quella dove si comunica di meno; ci si accontenta di sentire una persona cara al telefono e non si va più a trovarla di persona; si seguono in tv *talk show* e dibattiti fra politici, ma non si seguono più i comizi in piazza, ormai del tutto scomparsi. Il loro posto viene preso da modalità comunicative che innovano ogni giorno che passa, lasciando i fruitori sempre più convinti che oggi non si comunica meglio di ieri: volendo concludere, si moltiplicano i messaggi prodotti ma questo non si accompagna a una *migliore qualità della vita comunicativa*.

Gli effetti richiamati rientrano nell'effetto complessivo inteso come *dipendenza cognitiva* dai *media* e simile dipendenza cresce fino al punto di non poterne più fare a meno: tra le distorsioni operate all'interno della macchina dell'informazione e gli effetti sulla costruzione di conoscenza del lettore fedele a una testata si pone una forte connessione che genera continuità sul piano cognitivo (Wolf 1992). Non solo, ma in un universo di comunicazioni asimmetriche e a senso unico, in un mondo dove saperi e conoscenze provengono dai *media*, finiamo col dipenderne non solo quanto alle informazioni disponibili ma anche agli universi di immaginario, flussi continui di immagini, suoni e parole nei quali ci rassegniamo a vivere e nei quali si annullano i confini fra pubblicità e *fiction*, varietà e informazione: l'*Infotainment* (informazione + intrattenimento) ne rappresenta l'esito più significativo, nient'altro che una "marmellata".

Sembra incontestabile che molta della nostra conoscenza, nel senso più ampio del termine, provenga dalle comunicazioni di massa... Quale che sia l'e-

sattezza o la rilevanza dell'informazione fornita dai mezzi di comunicazione di massa, è verosimile che in linea generale noi dipendiamo da essa. Ne consegue che i mezzi possono avere un ruolo di primaria importanza in quanto fattori di socializzazione e fonti di modelli di comportamento da imitare o da evitare; offrono una ricca panoramica di fatti reali e immaginari dalla quale possiamo trarre elementi per costruire le nostre personali interpretazioni del mondo (Mc Quail 1992, 169-70).

Il quadro sociale al quale ci riferiamo è costituito da impressioni, sensazioni e ricorrenti allarmismi che si diffondono nell'opinione pubblica, fenomeni di cui studiosi d'ogni orientamento non possono non tener conto pur mancando di conferme empiriche e di adeguati strumenti d'analisi. Sensibili al crescente *potere dei media*, tornano a promuovere ricerche tese a configurare sempre meglio la questione degli effetti generati dai tempi di esposizione ai *media* e dalla pervasività della televisione; effetti di tipo cognitivo e cumulativo, tutt'altra cosa dai fenomeni di omologazione denunciati dalla Scuola di Francoforte e dal lamento per la "scomparsa dei campanili" di memoria pasoliniana. L'effetto a lungo termine sul quale si ritorna più spesso è quello di *agenda setting*, secondo il quale i *media* non si limitano a fornire ai lettori indicazioni su che idea farsi di un determinato evento, ma prima ancora offrono loro la lista degli eventi su cui formarsi un'opinione presentando ogni giorno un elenco di argomenti che non possono permettersi di ignorare, pena un senso di esclusione o di perdita di prestigio nel gruppo di lavoro o nell'ambiente sociale di cui fanno parte. Di seguito all'azione congiunta dei *media* il pubblico enfatizza, presta attenzione o sottovaluta tratti specifici dello scenario pubblico; poiché inoltre l'esposizione è continua e ripetuta, l'effetto *agenda* si ripete identico ogni giorno che passa, inquadrando solo alcune informazioni e sovrapponendosi alla realtà dei bisogni dei singoli nel loro vivere quotidiano (Wolf 1985, 137-43).

Effetti di realtà nel rapporto emittenti-destinatari

"Comunicare per manipolare" è la tematica di una vasta letteratura che parte dagli anni Venti del Novecento e giunge ai Novanta

seguito un percorso in apparenza lineare. Il timore di una “manipolazione delle coscienze” comincia a porsi quando, con l’avanzare dei regimi totalitari in Europa e con l’imporsi del sistema industriale capitalista in USA, le società vengono esposte a ondate di campagne propagandistiche condotte sui *mass media* allora nascenti. Grande è l’allarme suscitato nei pensatori del tempo i quali temono che una comunicazione finalizzata a obiettivi che siano politici o commerciali sortisca effetti manipolatori sulla massa fatta di soggetti inermi e poco avvertiti. Il “comunicare per manipolare”, appunto, costituisce da allora una sentenza fatta propria dall’orientamento degli “apocalittici” e diventa patrimonio di una generazione di studiosi che va da Horkheimer a Adorno e a Marcuse, pensatori della Scuola di Francoforte che denunciano l’industria culturale e gli effetti da essa prodotti nel quadro di una strategia di manipolazione tesa a esercitare il dominio attraverso i messaggi: «Essi fingono di dire una cosa e invece ne dicono un’altra... Lo spettatore, attraverso il materiale che osserva, è continuamente messo, a sua insaputa, in condizione di assorbire ordini, prescrizioni, proscrizioni» (Wolf 1985, 90).

Negli anni successivi nuove elaborazioni vengono condotte da sociologi, antropologi e linguisti i quali, grazie ai contributi di provenienza semiotico-strutturale incentrati sul ruolo svolto dalla lingua nel definire i tratti di una cultura, sostengono che la manipolazione si ripresenta ad un livello molto più profondo di quanto prima si pensava perché i codici utilizzati per comunicare sono già di per sé esiti di manipolazioni. Non ne deriva più allora il “comunicare per manipolare” ma bensì il *manipolare per comunicare*, essendo quello la *condizione* di questo: nei fatti non è possibile comunicare se ciò che si vuol dire non è stato prima “formato”, formulato cioè e plasmato in un modo definito. Tutto questo vale per la lingua nei suoi rapporti con la cultura, come hanno mostrato Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, ma vale anche per l’universo dell’informazione che del manipolare (ancora nel senso di “formare” come si dà forma all’argilla) non può fare a meno; nel caso specifico giornali e notiziari radiotv, lungi dal riferire, costruiscono realtà e pezzi di realtà quotidiana vengono ripresi e smontati per tornare a essere montati e ricontestualizzati in pro-

dotti finiti. Quanto agli effetti di realtà in tal modo prodotti nel rapporto emittenti-destinatari, ci basti riprendere osservazioni e rilievi che se ne fanno derivare intorno alla “verità dei giornali”. Al punto di partenza si colloca l'impossibilità per il lettore di verificare le notizie, ampliato ormai a dismisura l'universo delle informazioni che egli non è in condizione di verificare direttamente: ne deriva che i fatti per come sono descritti dai giornali divengono le sue verità e i discorsi incentrati sugli eventi generano effetti di realtà difficili da contestare: “Era scritto sul giornale”, si sente infatti ripetere ad ogni piè sospinto, le notizie dei *media* divengono istituzioni e quello di cui scrivono non può essere messo in dubbio (Giacomarra 1997).

Un'ulteriore considerazione va fatta sulla pervasività dei *media* che produce e accresce la distanza tra i fruitori e il vissuto quotidiano: è come se non si sentisse più la necessità che giornali e notiziari tv riferiscano di eventi realmente accaduti, come anni addietro è stato rilevato denunciando la tendenza in atto come un “delitto perfetto” (la realtà distrutta prima dalla televisione e poi dalla telematica). Quanto veniva preconizzato anni fa oggi può dirsi pienamente realizzato ricorrendo ai *Facebook*, ai *Twitter*, ai *selfie* e a quant'altro:

La televisione ha spalancato una finestra dopo l'altra sul mondo, ma ciò facendo ha prodotto vere e proprie “abbuffate” di immagini, fino a far scoppiare in mille pezzi la realtà che intendeva documentare; la Rete telematica finirà col far esplodere anche il soggetto fruitore; farà di ognuno di noi una “tele-visione” per cui chiunque potrà trasmettersi... Il virtuale porta a termine il lavoro avviato dalla televisione e sembra condurci non solo all'era della liquidazione del reale e del referenziale, ma in quella dello sterminio dell'Altro. Da qui la conseguenza: se l'informazione è il luogo del delitto perfetto contro la realtà, la comunicazione è il luogo del delitto perfetto contro l'Alterità (Baudrillard 1996, 125).

Da una prospettiva del genere, che si può ben dire “post-apocalittica”, si possono far discendere diverse considerazioni, in primo luogo una concernente il fatto che la realtà degli eventi perde consistenza fino a diventare sempre meno la misura di verità del racconto del giornale: la stampa quotidiana e i notiziari radiotv sono sempre meno “finestre sul mondo” o “specchi della

realtà”, come si pensava una volta, e si limitano a produrre testi e immagini costruendo “pacchetti di realtà” e delineando scenari dei quali gli eventi sono solo pretesti. In un simile stato di cose, messo da parte il referente, la partita torna a giocarsi per intero fra emittente, messaggio e destinatario e la *verità* del fatto finisce col contare molto meno della *veridicità* del racconto; al contempo si avverte sempre più forte l’esigenza di far appello al *lettore ideale*, il solo a esser munito di presupposizioni che operano nel rapporto con il “giornale ideale”.

Ne deriva un’ultima considerazione: l’emittente collettivo, ovvero l’apparato d’informazione nel suo complesso, formula messaggi e redige testi non in funzione di quello che vuole comunicare ma in relazione a quello che sa dei suoi destinatari, ma il primo cosa sa degli altri? La risposta è disarmante: mittenti e destinatari hanno di sé immagini false o stereotipate per cui i giornalisti credono di conoscere gusti, interessi e competenze del pubblico per il solo fatto che giornali e tg sono seguiti ogni giorno; per parte loro, i lettori credono di conoscere il loro giornale solo perché sono adusi a leggerlo quotidianamente.

Quale enciclopedia è supposto possedere il lettore? Viene costruita una specificità su questa ipotizzata competenza?... Da un lato essa è presupposta dal testo, perché è condizione necessaria per la piena comprensione, dall’altro essa viene in qualche modo costruita, imposta al lettore, proprio per il fatto stesso di essere presupposta (Calabrese Violi 1984, 105-06).

Ne deriva che il giornale parla a un lettore che ritiene *suo*, ma nessuno garantisce che l’enciclopedia presupposta sia vera, né risposte certe ed esaurienti vengono dai sondaggi sulle *readerships*. Il rapporto preferenziale fra emittenti e destinatari, messi fra parentesi i referenti, finisce col produrre infine risultati riconducibili a tre fenomeni convergenti: *narrativizzazione* dell’evento, nel senso che gli avvenimenti della realtà vengono sempre più spesso appresi secondo le regole del narrato, piuttosto che secondo quelle del loro reale svolgimento; *teatralizzazione* della realtà dei *media* con palcoscenici in cui gli attori recitano ognuno la loro parte; *spettacolarizzazione* del reale, ripreso e ripresentato attraverso pratiche proprie dello spettacolo televisivo.

Negli scenari configurabili si diventa sempre più spettatori che attori. Il lettore è più portato alla più totale accettazione o rifiuto verso quanto legge che non ad organizzare criticamente le notizie valutandole sulla base delle sue idee o esperienze. Leggere i giornali è così come assistere ad uno spettacolo, parteggiando per alcuni personaggi più per le loro capacità spettacolari (o di produrre emozioni) che per quanto essi agiscano realmente. Il sociale si trasforma in una società dello spettacolo, dove i diversi tipi di rappresentazione (le diverse notizie o settori informativi) vengono a contare più o meno nello stesso modo e ad essere consumati secondo regole comuni (Livolsi 1984, 245).

I privilegiati dell'accesso: e gli altri?

Rovesciamo ora i termini del binomio introdotto in apertura (il potere dei *media*) e passiamo a incentrare l'attenzione sul converso (i *media del potere*) con immediato riferimento al fatto che lo sviluppo delle nuove tecnologie è lungi dall'essere alla portata di tutti i popoli e di tutti gli strati sociali delle società complesse: solo alcuni paesi e determinate classi sociali, i cosiddetti privilegiati dell'accesso, sono in condizione di possederli e di servirsene, mentre altri ne restano esclusi. La divisione fra paesi in possesso di buone reti di comunicazione e paesi che ne sono privi va di pari passo con il *digital divide* e fa comprendere come ogni sistema di comunicazione appartiene a chi detiene il potere, economico e politico insieme. Il crescere della Rete Internet fino ad avvolgere l'intero pianeta terra pare che possa abolire quelle che prima erano frontiere tra popoli, culture e nazioni, preconizzando esiti già prefigurabili nel *Villaggio globale* di McLuhan: nuovi canali e innovative reti telematiche sembrano in condizioni di attraversare fiumi e monti, abolire confini fisici e politici, creando uno spazio comune e un comune sentire mentre gli stati nazionali sembrano dissolversi per cedere il posto a "Paesi senza frontiere". Non è un caso del resto che nascano e si diffondano associazioni di volontariato come *Nouvelles frontières* e *Medici senza frontiere*, per non dire di agenzie turistiche o di *tours operators* come *Viaggi senza frontiere*.

L'universo mondiale dei *media* compie per certi aspetti un'operazione analoga a quella compiuta dal denaro: nulla è più irraggiungibile e noi tutti diventiamo irrimediabilmente membri di una comunità mondiale costruita dalle relazioni comunicative che passano dai *media*... Diventiamo vicini a persone ed eventi molto lontani e lontani da persone ed eventi molto vicini. Anche qui si allentano i più antichi legami di appartenenza a favore di un'appartenenza senza luogo (Cassano 1996, 61).

Ma le cose vanno così in tutti i casi? Le frontiere tendono ad essere abolite tra tutti i popoli della terra? La risposta non può che essere dubbiosa e problematica, per non dire negativa. Eventi politici e fenomeni sociali di portata planetaria fanno vedere all'opera nuove, perturbanti frontiere che prendono il posto di quelle fisiche e naturali del passato. Si intravedono nuove realtà che, lungi dall'unire i popoli del pianeta (come parrebbero fare a prima vista), creano altri sbarramenti: da una parte coloro che accedono ai nuovi sistemi di comunicazione, dall'altra i tanti che ne restano esclusi. Si delineano insomma nuovi confini, *frontiere eteree* le quali, lungi dall'essere la negazione di tutto ciò che *fa frontiera*, costituiscono sempre più le *nuove* frontiere, rigide e difficili da superare pur essendo crollati i muri ed essendo venuta meno la Cortina di ferro. Quanto agli universi di sapere e di immaginario che continuano a dirsi di portata planetaria, essi lo sono solo in apparenza, perché se annettono blocchi scientifici e culturali su dimensioni intercontinentali lo fanno perché intanto si separano dagli stati nazionali e volutamente li ignorano. Quanto invece alle nuove tecnologie, si erigono nuove frontiere in apparenza effimere ma in realtà difficili da valicare: le *autostrade elettroniche*, ad esempio, sono state considerate per lungo tempo strumenti e simboli immaginifici dei processi di modernizzazione, trascurando il fatto che la loro azione non ha potuto far a meno di creare nuove frontiere.

Sui giornali per tutti i primi anni Novanta si è continuato a scrivere di Internet e della Rete, ricorrendo ad argomenti per i quali grandi metafore si sono sprecate fin quasi a farle diventare parti integranti di veri e propri componimenti poetici:

È come una grande ragnatela che si stende sul mondo e che, invisibile, percorre le terre e gli oceani, si agglomera in qualche punto, si stratifica, oppure

traccia immaginari ponti tra le case, le città, i continenti. Elettrica, silenziosa, immobile, su di essa corrono ad ogni istante a velocità impensabili correnti di dati, di informazioni... *Internet* è la rete delle reti. Con essa stiamo o abbiamo ormai familiarizzato, com'è accaduto per il telefono, per i computer, per i fax (Mone 1994).

Solo che, andando oltre l'ottimismo di facciata e di maniera, si è scoperto che il futuro non era poi così pacifico: *Internet* si è offerta, prima ancora che per i suoi effetti benefici, per le funzioni di supporto di «lettere, giochi, libri, immagini, musica» da cui sono spesso derivati possibili rischi di intasamento dovuto all'uso eccessivo e superfluo della Rete. Se altri blocchi continentali, a lungo rimasti "oltre frontiera", fossero stati in grado di attivare sistemi di rete, a che condizioni avrebbero trovato spazi disponibili? Il *Panos Institute*, specializzato in temi dello sviluppo, in un rapporto di quegli anni rilevava come fossero ancora molti i paesi che si rassegnavano a vivere in una grande povertà informativa e informatica:

Tutti gli Stati Uniti hanno accesso diretto alla rete e lo stesso può dirsi per la gran parte d'Africa, America Latina e Sud-Est asiatico... Di fronte ai poli privilegiati si pongono altre aree, il Sud del mondo appunto, dove tutto era ancora di là da venire. Aree dello sterminato territorio dell'Asia centrale possono soltanto usufruire del servizio di posta elettronica; molti paesi dell'Africa non sono collegati affatto... e l'India ha otto milioni di linee telefoniche per 900 milioni di abitanti. Ne consegue che la potenzialità democratica del maneggiare informazioni diventa considerazione solo teorica. Nella pratica è grande il pericolo che un'*élite* di utenti informatissimi sia in grado di arricchirsi, controllare, manipolare masse di sottoproletari dell'informazione. In sintesi, i diversi livelli di accesso all'informazione globale in questa democraticissima era nascente, possono essere inquadrati nella lunga serie di disuguaglianze fra i paesi in via di sviluppo e i restanti del ricco pianisfero settentrionale (Lombardi 1995).

Il quadro non cambia se dalle reti telematiche e dei *new media* si passa all'universo degli *old media*, dove operano ancora vere e proprie multinazionali delle *news*, impegnate a raccogliere e a diffondere notizie in tempo reale (è il caso di *CNN*, *Euronews*, *Al Jazeera* e di altre che è difficile anche solo enumerare), o agenzie internazionali di testi, foto e filmati per le reti televisive o telematiche. Solo che ancora oggi le notizie che vi

hanno accesso provengono in gran parte da e vanno verso l'Occidente industrializzato, in un processo bidirezionale che va dall'Europa all'America (o viceversa) ed esclude, ignorandole, molte altre regioni del mondo. Lo stesso dicasi delle multinazionali del cinema: la *fiction* continua a costruire grandi universi di immaginario facendo così conoscere situazioni sociali e culturali di varie parti del mondo, ma è l'America a offrirne in abbondanza, mentre l'Europa si colloca a distanza e l'Africa vi entra spesso solo *sub specie exotica*. Le conseguenze sul piano sociale hanno a che fare con la carenza o l'assoluta mancanza di documenti su intere regioni del pianeta lasciando così in vita e coltivando stereotipi e pregiudizi "di frontiera". Tutto questo vuol dire che, come il diffondersi della scrittura, lungi dall'agevolare lo sviluppo delle comunicazioni, aveva diviso il mondo tra i popoli in grado di usarla e i popoli analfabeti, come già segnalato da Roland Barthes, così è tornato a verificarsi col *digital divide* delle nuove tecnologie.

In chiusura di paragrafo proponiamo tre distinte riflessioni: la prima toccava già vent'anni fa la questione del mercato delle idee, delle conoscenze e delle informazioni:

La merce informazione e la merce conoscenza hanno un peso decisivo nell'economia degli stati e nell'economia-mondo. I paesi sviluppati, non potendo più competere con quelli in via di sviluppo o emergenti sul piano delle materie prime, dei prodotti agricoli o dei prodotti industriali di massa (come i tessili), devono vendere e valorizzare la merce conoscenza e questa può essere commercializzata ad alto prezzo solo se risulta adeguatamente protetta da leggi nazionali e da trattati internazionali (Carlini 1995).

La seconda continua a concernere lo sviluppo delle infrastrutture, in quanto le idee crescono solo se si accresce la loro velocità di movimento avendo a disposizione cavi, fibre ottiche o altri canali innovativi lungo cui farle circolare:

La differenza tra un accesso Internet di alta e uno di bassa qualità, può essere illustrata mediante la comparazione di un ricercatore che può servirsi di una linea telefonica ad alta velocità, in grado di prelevare milioni di caratteri al secondo e un suo collega che si trova in Africa e ha a disposizione una linea telefonica instabile... con poche centinaia di caratteri al secondo (Lombardi 1995).

La terza riflessione, infine, continua a far appello al ruolo della politica nella produzione e nella gestione dell'informazione: se i paesi a sviluppo avanzato hanno avuto, e hanno ancora, tutto l'interesse a farsi pagare cara la "merce informazione" e i relativi modi d'accesso, ogni paese, al suo interno, non sempre ha adottato una politica tesa alla più grande diffusione delle competenze necessarie, e continua a centellinare la diffusione di conoscenza, lasciandola tutta in mano a centri privati e variamente legati alle aziende del settore. Torna così a riproporsi il rischio di una creazione continua di frontiere fra chi è in anticipo e chi resta indietro; con l'accelerazione che i nuovi tempi lasciano presagire, non è detto che i ritardi siano sempre colmabili, anzi non lo sono quasi mai: gli uni si sommano agli altri e l'esito può essere la costruzione di sempre nuove frontiere. Che non ci sia qualche drammatico richiamo ai nuovi muri che i paesi dell'ex Est d'Europa vanno costruendo contro migranti e rifugiati provenienti dal sud e dall'est del mondo?

Dal passato a un presente futuribile

Quanto abbiamo rilevato riguarda un tempo passato ormai da più di vent'anni. Le attuali previsioni sono che il *digital divide*, ovvero la frontiera fra i popoli che hanno accesso alle nuove tecnologie e quelli che ne restano esclusi, tenda a indebolirsi nel tempo anche se oggi è lungi dallo sparire, com'è inevitabile e prevedibile:

Apple, Samsung, Sony e tutti i grandi costruttori di elettronica di consumo si sono allargati. Non si accontentano più di confezionare banali oggetti tecnologici nati per "semplificarci" la vita. Puntano più in alto: gli *smartphone* sono diventati parti del nostro corpo, protesi da cui non riusciamo più a separarci, attraverso sensori, braccialetti e ammenicoli vari (Tremolada 2015).

Un numero crescente di paesi e di popoli dipende sempre più da Internet, il ricorso al quale si rivela sempre più indispensabile sia per la lavorazione che per la raccolta e l'immagazzinamento di dati dianzi destinati a rimanere per secoli dentro polverosi magazzini cartacei. A tutto questo si uniscono i grandi gestori di *social network* per cui i "signori della rete" si può dire che siano ormai

diventati parte integrante della vita, analogica o digitale, reale o virtuale: «*Facebook* e *Yahoo!*, per non dire di *Google*, sono piattaforme digitali, ecosistemi *on line* che si propongono come luoghi di governo e gestione, non più solo relegati all'intrattenimento. Senza usare iperboli, i tentacoli di questi gruppi si estendono davvero dappertutto». *Apple*, che si può ritenere il gioiello più brillante della Silicon Valley, segue un itinerario le cui tappe procedono in crescita anno dopo anno: partito dai computer, inventa poi gli *smartphone*, i *tablet* e tutto il mercato della musica digitale. Quanto a *Facebook*, rimangono vive e costituiscono un "manifesto" contro il *digital divide* le parole di Mark Zuckerberg, suo creatore: «Tutti meritano di essere connessi... la connessione è un diritto umano... vogliamo offrire Internet a cinque miliardi di persone al mondo che al momento non hanno accesso alla rete» (ibidem).

Il progetto *Internet.org*, dopo che *Facebook* è riuscito ad attrarre gli utenti con la metafora dell'amicizia e la facilità del comunicare, opera in questa direzione. *Amazon*, partita da un'attività commerciale *on line*, si sviluppa come piattaforma per le aziende mantenendo una vasta platea di utenti e acquisendo sempre nuove tecnologie. Ed è importante tener presente che l'una e l'altra conoscono i loro utenti e su di loro dispongono di enormi quantità di dati. *Facebook*, da parte sua, mostra di voler giocare un ruolo che va oltre quello del gestore di *social network* come tanti altri e intende impegnarsi in altri settori, come lo *shopping online* oltre che in servizi per abilitare scambi di denaro fra gli utenti. *Google*, nato come motore di ricerca vent'anni fa, oggi è leader di mercato in questo e in diversi altri ambiti:

Il suo ecosistema, collegato ad *Android*, governa otto *smartphone* su dieci; ma quello dei telefonini è solo un pezzetto delle ambizioni per il futuro... *Google* è l'auto che si guida da sola e poi *Google Glass* e *YouTube*. Pochi sanno che sta investendo in energie rinnovabili, nella robotica avanzata, nei big data, nei termostati (*Nest*) e nella casa connessa. Come *Facebook* ha in progetto (*Project Loon Google*) diffondere la rete Internet nelle aree meno avanzate del pianeta attraverso una rete di palloni aerostatici (ibidem).

È legittimo a questo punto porsi la domanda se sia possibile equiparare *Apple*, *Facebook* e *Google* alle potenze sovranaziona-

li, alle storiche multinazionali a lungo temute e contrastate, come dirette a costituire una sorta di Onu dell'universo digitale. Forse è presto per dirlo ma non c'è dubbio che quelle richiamate tendono a

configurarsi come piccole città-stato, macro-regioni del web che intrattengono, informano, risolvono problemi a persone e aziende su scala globale. Ognuno gioca la sua partita. C'è chi vende pubblicità, usando i nostri dati in cambio di intrattenimento e chi vende telefonini e computer offrendo un ecosistema di servizi esclusivo. Chi punta sull'integrazione di *hardware* e *software* e chi si limita a offrire spazio sul web (ibidem).

Tutti appaiono alla stregua di imperi in connessione tra loro, impegnati a offrire servizi, a vendere pubblicità e gestire i propri utenti in base alle conoscenze di cui dispongono su di loro; consumatori che si ritrovano a far appello alla *privacy* tutte le volte che si scopre qualcosa che si ritiene "privato" oltre i limiti del consentito; nei fatti, della *privacy* di una volta non rimane che un semplice feticcio e a conferma conviene far appello ai cittadini-utenti: «Sono loro che devono chiedere regole chiare, piattaforme interoperabili e protezione dei dati. Siamo quindi noi che dobbiamo vigilare e negoziare i nostri diritti» (ibidem).

In seno al quadro innovativo delineato conviene mettere a fuoco un'ulteriore questione, relativa alla gestione dell'informazione per quantità crescenti di popoli, essendo sempre più difficile rinchiudersi nei confini dei settori tradizionali e tendendo piuttosto a sconfinare e ridefinire ogni volta i mercati contigui. Macchine sempre più efficienti sono in grado di superare le difficoltà tecniche che si presentano e non c'è dubbio che una piattaforma con miliardi di utenti vince sulle reti con un numero ridotto di nodi:

Abbiamo visto funzionare questa logica nei motori di ricerca e nella musica, nel turismo e nella logistica, nell'editoria e nella pubblicità, nella fotografia e nel video. E il processo sembra destinato ad andare avanti. Il valore di una piattaforma si può in effetti applicare a qualunque argomento (De Biase 2015).

Apple dimostra che i profitti crescono quanto più si controllano le aree dell'informazione e gli strumenti di accesso degli

utenti. La rete diventa una macchina che fa stravincere solo chi ha già vinto finendo con l'accrescere le distanze tra i primi e gli ultimi; una piattaforma, a sua volta, riesce a tenersi a distanza di sicurezza dai colossi solo se è in grado di definire le proprie specificità e le proprie diversità. Una conferma viene da *Facebook*, ancora minuscola quando *Google* era già un gigante, e dall'esperienza di *Uber*, insignificante fino a due anni fa: l'essere uniche per qualità e tecnologie innovative costituisce la condizione del futuro di imprese che hanno dietro una lunga storia. Se si è in grado di valorizzarne il senso, «la loro storia può diventare un valore impareggiabile» (ibidem).

Una sociologia della condivisione

Una parola buona per molti usi

I termini diffusi nelle diverse aree disciplinari sono indici e indizi dei saperi e delle conoscenze che vi si elaborano. Quando ci si introduce in una tematica nuova, ancor più se identificata o identificabile in una parola chiave, si è perciò soliti partire dalla definizione della stessa per poi discendere lungo le diverse articolazioni che ne possono derivare. Nel caso specifico, di *condivisione* non è dato riscontrare definizioni adeguate: mancando precisi ambiti di riferimento, a parte l'idea generica di divisione o distribuzione, ci si limita spesso a rimandare tautologicamente al verbo corrispondente. Alcuni dizionari definiscono il lemma come «uso in comune di oggetti e risorse», ma anche di spazi, e il pensiero va subito all'uso congiunto o alternato di beni limitati e definiti, come può essere una casa o un pezzo di terra. Altri, in maniera più raffinata, collegano il termine direttamente all'inglese *sharing* da cui riceve un forte impulso promozionale, come accade di non poche parole straniere: in ogni caso lo danno per diffuso in aree distinte e diverse che vanno dall'economia alla sociologia e all'antropologia, dalla filosofia all'ecologia e alle scienze naturali facendo riferimento ad ambiti molto specifici; non mancano le necessarie indicazioni alle scienze della comunicazione, alle quali più avanti avremo da prestare la dovuta attenzione, e soprattutto al grande universo dell'informatica e della telematica.

Nello stato di cose delineato, se dai dizionari ci spostiamo ai libri e passiamo a consultare i titoli di una ricca letteratura, non può non stupire il fatto che nelle pubblicazioni pertinenti i settori richiamati il termine *condivisione* compaia molto raramente, anche se in molti dei volumi sfogliati interi brani di testo sono intitolati al sostantivo o al verbo corrispondente oltre a essere sempre citati nelle quarte di copertina. Solo per riprendere alcuni titoli di una lunga sequenza, nel presentare *Word 2000* gli autori 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*, altri autori scrivono:

È da tempo immemorabile 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 al Wireless, per cui nel volume *Reti Wi-Fi* leggiamo:

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 a wireless consente maggior flessibilità nella comunicazione.

In *Internet invaders* 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, si ritrova infine nei *social media*, *Facebook* in primo luogo. Un anonimo che si fa chiamare Ippolita e pubblica su licenza di *Creative Commons*, San Francisco-California, non manca di adottare una prospettiva apocalittica,

neanche qui convalidata da adeguate ricerche, e osserva criticamente:

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.

Degli effetti, sia a breve che a lungo termine, si vede bene che non sempre si ha piena consapevolezza, almeno finché *a contrario* non si fa forte l'appello al rispetto della *privacy* che sia solo intaccata o anche compromessa.¹

Se al contrario proviamo a entrare in ambiti diversi ed estranei alla specifica *Information & Communication Technology*, rinveniamo volumi e relativi titoli di particolare interesse per il percorso che stiamo seguendo e che pertengono il settore psicologico, innanzitutto, ma anche quello amministrativo e giuridico.²

La condivisione ha a che fare con tutte le situazioni in cui vi è un *io* diffuso, con il 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. Condivisione è *fare insieme*, agire insieme, convivere infine ed è in essa che ci si svincola (anche solo temporaneamente) da possesso e gerarchia (Aria Favole 2014).

Non c'è alcun dubbio però che il luogo in cui il termine *condivisione* si fa concetto centrale di un percorso di grande rilievo storico e culturale, in un richiamo costante nei millenni, è quello della religione cristiana di cui la Chiesa si fa testimone e messaggera.

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'anarco-capitalismo*, Ledizioni, Milano 2012; Trentin G., *Apprendimento in rete e condivisione delle conoscenze*, F. Angeli, Milano 2004.

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.

Non meraviglia che l'idea del condividere e il termine corrispondente siano presenti da tempo memorabile nella letteratura cristiana (anche se non sempre espressi con chiarezza) o in monografie variamente ispirate al Cristianesimo.³ Oltre che nei libri ad essa dedicati, sono almeno due le narrazioni sapienziali in cui si coglie e si incentra il senso profondo della *Condivisione* cristiana predicata e praticata dal Cristo: una è costituita dal miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci diretta a soddisfare la fame della enorme moltitudine di seguaci (cinquemila persone, annota Matteo); l'altra dalla celebrazione dell'ultima cena in cui spezza il pane e lo distribuisce agli apostoli accompagnandolo al vino. La prima non è soltanto moltiplicazione di pani e pesci ma ancor più è disponibilità alla condivisione; la seconda invece esprime il senso profondo della condivisione fra pochi soggetti, prima del pane e poi del vino, previamente trasformati in corpo e sangue. Nell'ottica qui adottata si può ben rilevare infine che la partecipazione al rito della messa è anch'essa una forma di condivisione e costituisce la risposta a un invito, tale essendo l'eucaristia nel suo valore rituale ricco e complesso: andare a messa non è assolvere a un obbligo (il cosiddetto "precetto", com'era inteso e chiamato in passato) ma significa prima ancora rispondere a un invito, secondo quanto recita la formula della comunione: «Beati gli invitati alla mensa del Signore!».

E se tutto quello che fa *sharing*, e che ci riporta allo spirito di "condivisione" nelle forme richiamate, dovesse rivelarsi nient'altro che un malinteso?

Bisogna diffidare delle parole dolci. Soprattutto se stanno in bocca agli ideologi della Silicon Valley. "Condivisione" è una di queste. Allude all'altruismo e a tutta una serie di sentimenti alti. Ma poi finisce col realizzare un mondo sempre più diseguale in cui moltitudini condividono pensieri, foto e video e ristrettissime élites ne estraggono valore tenendolo tutto per sé...

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.

Facebook è il campione di questo modello, ma anche You Tube, Instagram e gli altri social network... La *sharing economy* è stata addirittura intitolata a questo malinteso (Staglianò 2015).

Operatori del settore cominciano a spiegare che le loro *start up* si impegnano da qualche tempo a rimettere al centro delle comunità di riferimento un concetto in apparenza dimenticato: la fiducia. Come avveniva una volta nel villaggio o nel quartiere solo se ci fida di chi offre qualcosa si può prenotare un'auto su *Uber* o affittare una casa. Questo si fa consultando le recensioni dei clienti su *TripAdvisor*, come accadeva ai tempi del porta a porta. Rimane irrisolta però, in ogni caso, la questione della condivisione in quanto scambio gratuito: in che modo il fondatore del servizio di taxi può condividere con i suoi utenti il patrimonio di miliardi accumulato in cinque anni? E che dire del patrimonio di Mark Zuckerberg, creatore di Facebook?

Nel quadro della sharing economy L'ambito di maggior rilievo negli orientamenti più recenti, quello in cui si registra la più ampia diffusione (e il maggior successo anche sul piano lessicale) del principio di condivisione, è l'economia, in merito alla quale si delinea tutto un percorso d'ordine filosofico che ora proviamo a ricostruire. Sul piano economico, facendo appello al principio suddetto viene meno il legame tra la proprietà e il prodotto come fenomeno proprio del regime di proprietà privata; poiché nelle moderne società complesse prodotti e manufatti vengono venduti a chi ne ha bisogno o a chi se li procura per utilizzarli, il fatto che vengano condivisi fra più utenti ne riduce la domanda e fa così calare il numero di soggetti orientati all'acquisto; il ridursi della domanda, a sua volta, procura vantaggi sia sul piano economico che su quello ambientale. Tra le pratiche sociali cui si fa ricorso nel processo complessivo si possono richiamare il *coworking* e tutta la serie dei *car pooling*, dei *car sharing* e, ancor più, del *drive sharing*, la ormai ben nota guida condivisa che consente forme innovative di risparmio e comodità: da queste e quelle non possono non conseguire effetti di rilievo sui comportamenti dei soggetti sociali, in primo luogo sul loro orientamento al consumo, trovandosi a dover scegliere tra crescita delle vendite invogliate dalla

pubblicità e calo delle stesse per l'uso condiviso di prodotti e manufatti.

Nel contesto delineato, pur restando dentro un'economia di mercato, è quella che vien detta "economia del dono" a potere e dover svolgere un ruolo importante. In tal senso si rivelano oltremodo significative le pratiche di *sharing* che dal mondo dei trasporti si ampliano in diverse direzioni, a partire da Internet e dal mondo dell'informatica: è il caso del *file sharing*, consistente nel distribuire o consentire l'accesso ai *software* dei computer, ai *file* multimediali e agli ormai sempre più diffusi *e.book*, nel quale operano processi di immagazzinamento, trasmissione e distribuzione, modalità diffuse ricorrendo a *media* removibili e a server centralizzati. Il fatto stesso di condividere qualcosa costituisce una forza moltiplicatrice nello sviluppo del cosiddetto *software libero* e per questo si promuovono sempre nuove licenze di *Creative Community*. Attivare infine risorse condivise nel campo dell'informatica è un orientamento sempre più diffuso, come prova ad esempio lo stesso *time sharing*, un genere di approccio in cui il singolo computer è in grado di fornire procedure a un gran numero di utenti, a partire dalle forme elementari di *word processing*; molti programmatori ricorrono a pratiche di *sharing* per mettere insieme spazi di memoria di dati diversi ed eterogenei.

Lungo la linea tracciata è superfluo segnalare come i moderni *social network* tendano ad annullare i confini tra pubblico e privato: *Twitter* si configura sempre più come la piazza, e non il privato, e *retwittare* a sua volta significa diffondere un *twitt* e quindi condividere con tanti altri un parere o un'informazione. Per converso, nascono ogni giorno nuove iniziative in cui sono i fatti ad acquisire valore per il loro coniugarsi a termini identificativi, per lo più anglosassoni: si va così dal *coworking*, che è la condivisione di spazi lavorativi, allo *smartworking*, il telelavoro indicativo di una tipologia di lavoro agile, al *recruiting*, il lavoro che ricorre alle consulenze.⁴ Nei ruoli lavorativi del *coworking* sono importanti

⁴ Un esempio di *sharing*, ma anche di *coworking*, è offerto da Alitalia, per lungo tempo partner di Air France, Air Berlin, Aeroflot... in base ad accordi di *code-sharing*. Per le tematiche indicate e gli interventi attivati è ora disponibile un sito, *copernico.it*, progetto di lavoro con sede a Milano.

gli atteggiamenti che i dirigenti assumono nei confronti dei dipendenti e istruttivi i loro caratteri identificativi: esso del resto non pone solo questioni di efficienza ma, prima ancora, di relazioni sociali, e sono queste a costituirne risorse ineliminabili.

Dal possesso all'accesso Come ben si comprende, lo *sharing* in ambito economico è un fenomeno per molti versi nuovo nelle società occidentali e la sua presenza si fa sempre più estesa man mano che cresce lo stato di crisi in cui esse vivono da anni; in risposta alla crisi finanziaria ed economica in corso si torna a fare appello ad attività che magari si sono sempre praticate nel tempo (dai prestiti agli affitti, dai noleggi alle multiproprietà...) ma che registrano profonde innovazioni con la progressiva diffusione della Rete grazie alla quale si attivano nuove forme di comunicazione, innovative e imprevedibili fino a un recente passato, si entra in contatto con persone mai incontrate prima e che non sarà facile incontrare di nuovo. Il sempre più massiccio ricorso alle piattaforme digitali estende a sua volta il raggio d'azione dei servizi tradizionali, come *Uber* rispetto al servizio taxi. Nel riprendere "cose che si sono sempre fatte" non tardano a verificarsi sempre più profonde trasformazioni: la più importante incide sui «valori di consumo nelle nostre società» e induce verso quella che si delinea come «economia della condivisione» o appunto *sharing economy*. Tra i nuovi valori di consumo ai quali, nel contesto attuale, si fa appello c'è quello che si sintetizza nel binomio *dal possesso all'accesso* (Mora Mazzucchelli 2014).⁵

Esperienza comune di consumatori poco abbienti è spesso quella di accontentarsi di disporre di beni di lusso, simboli di prestigio sociale, solo che in passato era quasi necessario "possedere" quei beni, mentre oggi basta il fatto di «godere del piacere che deriva dal loro uso». Per venire incontro a simili esigenze vengono creati in tempi e con modalità diverse siti e piattaforme digita-

⁵ Il binomio riprende il titolo dell'articolo citato: sulla complessa tematica Emanuela Mora e Sara Mazzucchelli della Cattolica di Milano lavorano nel gruppo di ricerca per un Progetto nazionale *PRIN* intitolato alle *Pratiche sostenibili di vita quotidiana nel contesto della crisi*, incentrato in gran parte sull'economia della condivisione.

li tramite le quali è possibile gestire proprietà condivise, dalle multiproprietà delle case per vacanze ai noleggi di aerei privati o di yacht d'altura. Noleggi e affitti sul piano tecnico e organizzativo rientrano ancora nei sistemi tradizionali, ma sul piano sociale il loro senso cambia del tutto:

Il noleggio comunicava l'impressione che il consumatore non fosse all'altezza del lusso di cui andava in cerca, vorrei ma non posso; al contrario la "proprietà temporanea" 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).

Oggi sono diffuse diverse modalità di baratto *on line* che occupano il primo posto in una ideale classifica ma sono i consumi collaborativi a richiamare la maggiore attenzione, quanto meno per l'incremento esponenziale che fanno registrare da un anno all'altro. In questo quadro si possono collocare, tra le altre, varie forme di *artigianato digitale*, designer e creativi che operano nel settore e che curano per intero progettazione, produzione e distribuzione *on line*: si tratta in pratica di una complessa attività collaborativa che si affida a progettazioni collettive (*crowdsourcing*) ricorrendo a professionisti di diverse competenze che uniscono gli sforzi per trovar posto nel libero mercato.

Sono 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 tramite i quali è possibile individuare persone con cui condividere tempi e spazi di lavoro (il *coworking* già richiamato) o mettere sul mercato del consumo finale le proprie abilità per svolgere, dietro modesto compenso, piccoli lavori richiesti dagli utenti della piattaforma (ibidem).

Simili iniziative non esisterebbero senza un adeguato sistema di rete ma non c'è dubbio che esse sono in grado di offrire efficienti prestazioni sia di servizi che di consumi alimentando forme di solidarietà con persone estranee o poco conosciute, dal momento che generano «legami basati sulla condivisione e sul riconoscimento reciproco». Non si intravede ancora alcun cambiamento di paradigma, ma le forme di *sharing economy* appena ri-

chiamate favoriscono una sempre maggiore efficienza del sistema economico proprio grazie all'intensificarsi dei legami sociali informali. A fronte del crescente divario tra teorie economiche e pratiche sociali per come sono andate attuandosi a partire dai primi anni Cinquanta, connesse ai mutamenti via via registrati nei consumi e negli stili di vita, ora si tende verso spazi sempre più ampi di condivisione:

È una tendenza epocale a sostituire il *possesso* con l'*uso*, l'*acquisto* con il *no-logging*, 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, dalla accumulazione compulsiva, i cardini cioè più inquietanti della società dei consumi (Fabris 2010, 51).

Si individua un progressivo passaggio *dal possesso all'accesso* per il fatto stesso che la realtà degli ultimi anni è stata segnata dal divario sempre più profondo tra economia e società e dal prevalere della finanza sull'economia, che si fa virtuale e immateriale. Ma c'è un rischio: che cioè ne derivino fenomeni di crescente *deregulation* di un'economia che ignora le direttive degli Stati nazionali in un sistema sempre più caratterizzato da flussi finanziari di portata planetaria con riciclo continuo di denaro sporco da cui consegue un'ulteriore spinta alla degenerazione del modello di sviluppo teorizzato e costruito nel tempo e di cui l'economia tradizionale tende ancora a farsi paladina; le iniziative sopra richiamate finiscono infatti col divenire strumenti di *deregulation*, appunto, concentrando il potere nelle mani di pochi soggetti detentori di ingenti risorse e negando tutto un tessuto di relazioni sociali tra soggetti che rimangono ai margini del mondo economico (Aria Favole 2014).

Il quadro tracciato, nella sua criticità, non può infine attuire il timore che la *sharing economy*, per come è andata e va ancora configurandosi, si avvii al disfacimento:

L'economia collaborativa è già lontana anni luce dalle sue origini romantiche, quando gli autisti di Lyft offrivano davvero "un passaggio sull'auto di un amico" e, cercando un alloggio con AirBnb, si finiva su un materasso gonfiabile nella stanza degli ospiti. Oggi AirBnb è diventato un canale come un altro per l'affitto facile di case vuote, spesso gestite da un agente immobiliare, e si cominciano a vedere casi in cui le grandi corporation cercano di

fermare la concorrenza ingoiando una start-up... Eppure esiste ancora chi considera la *sharing economy* una forma di “comunismo digitale” e si pone il problema della compatibilità fra condivisione e capitalismo (Comelli 2015).

La condivisione nel dibattito politico-sociale

Dall'economia alla filosofia La tematica della condivisione acquista un valore del tutto particolare se si fa riferimento ai problemi d'ordine economico e politico-sociale che da anni investono il mondo occidentale nel momento in cui entrano in crisi le politiche del secondo dopoguerra e si attivano i processi di globalizzazione di cui non si riescono mai a percepire fino in fondo gli effetti. Lo sfaldarsi di quella realtà, connessa al crollo finanziario ed economico che la promuove e ne consegue, genera dibattiti impegnativi sulle azioni positive da intraprendere, dibattiti nei quali vengono chiamati economisti e sociologi che però, essi per primi, non sono stati in grado di prevederne gli esiti negli anni dello sviluppo. In effetti, non esiste campo della ricerca che non sia stato colpito da cambiamenti più profondi di quelli registratisi in economia negli ultimi dieci anni. Essa ha dovuto subire un triplo shock: l'accelerazione violenta di Internet; l'ascesa delle economie asiatiche; la crisi peggiore dagli anni Trenta in Occidente, col fallimento di migliaia di banche e venti milioni di disoccupati. Ne è venuto fuori un mondo irricognoscibile, non previsto dagli economisti di dieci anni fa, ed è dunque paradossale che, dieci anni dopo, continui a registrarsi una stabilità notevole nella gerarchia di una disciplina così competitiva e in una fase di grande instabilità: «Una mobilità sociale così bassa rivela malessere, scarsa creatività, bassa produttività, un mercato chiuso, anche se si sostiene che le idee hanno un ciclo di vita lungo e Karl Marx continua a essere citato immaginando che le idee riflettano questi terremoti e producano una gerarchia profondamente mutata» (Fubini 2015).

Eppure, non si può che dare per scontato il fatto che non si possono trovare soluzioni adeguate continuando a dipendere da chi ha quanto meno la “responsabilità morale” di aver promosso e sostenuto percorsi economico-finanziari che si sono rivelati nel tempo perdenti o poco efficaci:

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 carrozzone 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).

Ne consegue l'esigenza di fare appello a soggetti rimasti lontani da quegli orientamenti, filosofi e antropologi in primo luogo, ma anche e soprattutto operatori sociali e volontari su cui si scaricano le crescenti difficoltà di vita dei "nuovi poveri", disoccupati e inoccupati, migranti e rifugiati. In questa direzione si muovono organismi e associazioni come l'*Unicef* e la *Caritas*, *Save the children*, *Terre des hommes* e *Médecins sans frontières* in merito ai quali si vede come, al di là delle belle teorie, sono le *good practices* a consentire di delineare le più valide prospettive lungo le quali muoversi e le conseguenti "buone pratiche" da attivare. Tra i percorsi in elaborazione o in corso di attuazione, a registrare maggior successo sono quelli legati ai principi di solidarietà, condivisione e cooperazione nei quali si intravedono possibili vie d'uscita dai problemi di sopravvivenza del mondo post-moderno e post-industriale; rivelandosi perdente la logica della competizione come motore economico, risulta più efficace il ricorso a quei principi, porte d'accesso a nuove forme di *welfare* dei singoli e delle collettività.

L'enorme problematica configurabile non si esaurisce sul piano socioeconomico e tocca ambiti d'ordine filosofico ed etico, oltre che psicologico e antropologico; movendosi lungo nuove prospettive, marxiane e lacaniane a un tempo, il principio di condivisione si fa espressione di nuovi orientamenti e accelera la scomparsa di antichi modi di pensare proiettandosi verso un futuro in cui la dimensione collettiva prevalga su quella individuale.

La cosa sorprendente rispetto al collasso finanziario del 2008 è la facilità con cui si è accettata l'idea che esso fosse imprevedibile e 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 mancavano allora di mettere in guardia contro pericoli imminenti e segnalavano come le promesse derivassero da una mancata comprensione di quanto accadeva (Žižek 2010, 17).

Nel quadro delineato, a colpire è l'assenza di prospettive elaborate dalle istituzioni deputate ai possibili interventi da attivare: come si intravede del resto nella richiamata immobilità e scarsa creatività del pensiero degli economisti, la crisi di prospettive dipende anche dall'incapacità di ripensare il proprio passato mettendosi profondamente in discussione.

Una filosofia della condivisione Su una linea diversa si muovono i filosofi sociali francesi, di cui Michel Serres è da considerarsi caposcuola, per i quali non si risponde alla crisi in atto tornando al passato ma elaborando soluzioni innovative col grande coraggio di voltar pagina. Poiché inoltre la crisi economica odierna è per loro la dimostrazione del fallimento del pensiero neoliberista ne deriva l'esigenza di non andare avanti in una logica di mercato libera di sfruttare le risorse del pianeta e individuare invece nel principio di condivisione una nuova logica che a sua volta incida sui valori etici: un principio che promuova le condizioni di un «mondo più umano», disposto ad accogliere modelli di vita adeguati ai bisogni reali dei popoli del pianeta basati su coesione e interdipendenza; un principio ancora che, negando gli interessi privati, renda possibile la soddisfazione dei bisogni di sopravvivenza collettivi: «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» (Braggio 2012).

Dall'attivazione del principio di condivisione, che si estrinseca nell'unità e nella cooperazione, dipende la possibilità di avviare a soluzione la crisi sociale ed economica in cui ci dibattiamo, riprendendo i valori etici in seno ai quali si attivino i principi del dono e della solidarietà, connessi a stili di vita contraddistinti dal calo dei consumi materiali e dalla crescita della "ricchezza interiore": gli uni e le altre sono premesse costitutive di quella che per i

francesi è la *filosofia della condivisione* nella quale a esser valorizzato sia l'uomo capace di andare oltre il proprio io prendendosi cura degli altri e dando nuovo senso alla sua vita. Per Serres (2010), in particolare, si possono conseguire felicità e serenità solo se prima sono soddisfatti i grandi bisogni primari o di sopravvivenza e se ci si è aperti generosamente verso gli altri, disponibili cioè a promuovere relazioni pacifiche e costruttive dirette al benessere collettivo; non è un caso, in tal senso, che il desiderio di felicità includa la felicità degli altri e non si pensi solo a se stessi man mano che si raggiungono livelli di consumo più elevati.

La filosofia della condivisione presa nel suo complesso costituisce l'esito di varie riflessioni condotte sul tempo presente alla ricerca di nuove prospettive per un futuro possibile: vi convergono saperi elaborati da economisti, sociologi e antropologi accomunati dall'esigenza di ripensare criticamente l'odierna realtà socio-economica i quali si propongono di valutare le «migliori condizioni di libertà e giustizia» nell'attuale società dei consumi dominata dal libero mercato e carente di capacità di autoregolazione. È significativo che uno dei primi lavori incentrati sul tema sia *Antropologia filosofica del dono* che coniuga diverse prospettive ed esprime l'esigenza di formulare nuove chiavi interpretative della realtà socioeconomica attuale: le chiavi costituiscono quello che Alain Caillé (1998) chiama il *Terzo paradigma*, riferito al tema del mercato in una prospettiva fortemente critica 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. Cosa ne consegue? È pura ideologia 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 tutto questo accada (Patel 2010, 27).

Lungo una simile linea di pensiero l'economia, radicata com'è nella società, non si può separare da altre attività umane e

sociali, a condizione che non si identifichi l'agire economico con la sola ed esclusiva forma mercantile. In effetti la logica del mercato, identificabile in un eccesso di avidità, costituisce un'anomalia nella storia delle società, anomalia caratterizzata da un mercato che si alimenta di una crescita illimitata di profitto e dalla continua ricerca dello stesso da parte dei detentori del capitale: la società si riduce così a «strumento della meccanica produttiva» e l'uomo a un inutile scarto del sistema, incapace di formulare e offrire contributi adeguati; i diritti universali dei popoli vengono subordinati alle esigenze di mercato e i componenti la società civile ridotti infine a semplici consumatori (Serres 2010).

Le questioni richiamate emergono in tutta chiarezza nell'esame della crisi finanziaria in corso, una crisi da "fine del mondo" nata nel cuore del sistema finanziario mondiale messo in opera nel secondo dopoguerra e sempre più rinforzato dai processi di *deregulation* nati in USA e postisi a modello per l'intero pianeta. Il mercato si impone come valore assoluto e intoccabile, meccanismo libero da interventi e interferenze di sorta che alloca dove conviene le risorse di cui dispone trovando ogni volta il «giusto equilibrio» tra domanda e offerta e attribuendo il «giusto valore» alle azioni compiute ai diversi livelli dell'agire sociale: ne discendono la crescente liberalizzazione della finanza, la libera circolazione dei capitali, le privatizzazioni dei servizi pubblici essenziali. Il rischio di tutto questo è che, interferendo con le forze del mercato «spontanee per definizione», si finisca col distorcere la distribuzione delle risorse e col danneggiare le conseguenti dinamiche economiche lasciando allo Stato e alla società civile la gestione di ruoli del tutto secondari; è facile notare, del resto, come il mercato finanziario non riesca ad allocare le risorse né ad autoregolarsi per come sarebbe necessario, e al contrario si auto-alimenta artificiosamente originando nella speculazione bolle crescenti di ottimismo e euforia anche se nei fatti domanda e offerta stentano a incontrarsi e a trovare stabili punti di equilibrio. I punti d'equilibrio declamati dai sostenitori del neoliberalismo finiscono con l'operare solo in astratte formule matematiche: ne conseguono infine le cadute di Borsa e i crolli dei mercati mentre l'economia reale viene sempre più a dissiparsi nella finanza che a sua volta si lascia

dominare da speculazioni che sottraggono risorse al sistema economico mentre lo si eccita o se ne frenano le interne dinamiche.

Della decrescita felice e altro Nel quadro delineato si fanno preziose le osservazioni correlate al concetto, rivoluzionario a tratti ma esposto a non poche resistenze, della *decrecita felice* su cui convergono idee che diremmo “eversive”, in relazione almeno a modi di pensare degli anni passati: su di essa disponiamo ora di importanti contributi critici in una dimensione che è sì economica ma che non può non connettersi solidalmente ad una sociale:

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 “svilupate” 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 *decrecita* deve interessarsi anche alla riabilitazione dei falliti... Una società decente non produce esclusi (Latouche 2011, 69-70).

Le idee intorno al principio di condivisione sembrano poter stimolare in effetti forme di ripensamento del sistema economico in crisi e poter sostituire i valori di «altruismo, reciprocità, convivialità e rispetto dell’ambiente» a quelli propri della società mercantile. L’introduzione di nuovi valori, a sua volta, riuscendo ad avere la meglio sulla mancanza di valori oggi dominante, costituisce il primo degli otto obiettivi di cambiamento da perseguire: si tratta del *circolo virtuoso delle otto R* che nell’ordine sono «ri-valutare, ri-concettualizzare, ri-strutturare, ri-distribuire, ri-localizzare, ri-durre, ri-utilizzare, ri-ciclare», tutte azioni in grado di innescare un ampio processo di decrescita serena e sostenibile e rientranti in «un progetto fondato sull’analisi realistica della situazione, anche se non immediatamente traducibile in obiettivi realizzabili. Per comodità di esposizione si indicano delle tappe ma da non considerare un’agenda: il calendario viene dopo. È così

che va inteso il circolo delle otto *R* e le prospettive che ne derivano» (Latouche 2008).

Il complesso dei rilievi citati conduce a una dimensione collettiva a sua volta traducibile nell'espressione-bandiera della *de-crescita felice*, appunto, in riferimento alla quale occorre ogni volta individuare in quale nicchia si inseriscono, se energetica e ecologica o economica e sociale: le fonti energetiche alla base dell'odierno stile di vita sono, com'è noto, in via di esaurimento e le relative tecnologie diventano obsolete; i mali che affliggono il mondo globalizzato producendo crisi economica e povertà, fame e disoccupazione si aggravano invece di risolversi; cambiamenti climatici dovuti ad attività industriali ad alta emissione di gas serra si profilano nel tempo. In un simile stato di cose bisogna scegliere perciò se continuare sulla vecchia strada o imboccarne una nuova, implicante 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 il pianeta intero» (ibidem).

Quanto alle primarie esigenze da soddisfare in un futuro possibile, sia i filosofi sociali che gli economisti dell'ultima generazione (è il caso di Jeremy Rifkin e di Rudolf Stiglitz tra gli altri) ritengono indispensabile liberarsi dei dogmi del mercato per elaborare nuovi indirizzi teorici e operativi in risposta all'esigenza di rifondare per intero il sistema economico facendolo seguire da prassi adeguate; denunciano il fatto che i neoliberisti non abbiano previsto la crisi e ne abbiano addirittura aggravato le dimensioni ricorrendo a pratiche di *deregulation*; proclamano l'esigenza di trattare l'economia come scienza aperta e condivisa, in collegamento con sociologia e storia, morale e politica; lungi infine dal sostenere una teoria economica in grado di comprendere i fenomeni in atto e di suggerire ricette, ritengono necessario riaprire il confronto su filoni teorici che tendano a "umanizzare l'economia" coniugandola col principio di condivisione: economia dei beni comuni e gestione dell'ambiente, economia della conoscenza e della partecipazione le quali non possono non comprendere il

welfare dei popoli che, superando le logiche economiciste del passato, operi per la felicità (dei singoli) e il benessere (dei tanti), rispettando il principio di condivisione delle risorse e di cooperazione in società nelle quali si viva meglio consumando meno.

Nel quadro delineato emergono modi nuovi di porsi in relazione gli uni con gli altri, disposti a rispondere al degrado dandosi nuove alternative in seno a cui non si può ignorare come il senso di un'esistenza degna d'essere vissuta si disponga verso la gratuità e la condivisione, promuovendo relazioni sociali positive con uno sguardo attento alle ingiustizie diffuse nelle società del liberismo selvaggio e del «capitalismo globale».

Chi avrà la forza e il coraggio 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 cambiare 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. Da qui 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 (Mancini 2008, 280).

Il principio di condivisione, com'è dato rilevare in conclusione, non è costituito da un "pensiero unico" e manca di una teoria ben definita cui far riferimento; in loro assenza si fa appello a particolari sensibilità in seno alle quali è dato individuare e condividere adeguati percorsi scientifici e politico-sociali. In un'epoca di crisi dei rapporti e delle relazioni sociali si impone del resto l'esigenza di operare scelte precise nella consapevolezza di come sia difficile sopravvivere in società basate sulla competizione: o ci si rassegna a conservare il sistema di convivenza vigente, considerandolo quanto meno necessario e insuperabile, o si decide di operare per forme molto diverse di società orientandosi «non più verso una civiltà del potere verticale e del denaro, ma verso una civiltà umanizzata, fondata sulla giustizia per tutti e capace di ar-

monia con il mondo naturale». Simile prospettiva non può essere ancora soddisfatta se non si fa appello ai principi della solidarietà e della disponibilità, com'è dato registrare nelle culture indigene del Nord America dove la generosità è una componente centrale dell'agire sociale e dove è la stessa cultura a condizionare il modo di accumulare prima e distribuire poi le riserve della comunità: ne deriva che il risparmio è socialmente prioritario rispetto alla condivisione e, soprattutto, che opposta al consumo non è la parsimonia ma la generosità (Patel 2010, 33).

La condivisione su una piattaforma antropologica

Non si meravigli il lettore dell'uso che faremo in questo e nel paragrafo successivo di un termine qual è *piattaforma*, solitamente ripreso in informatica dove sta a indicare una base, che sia *software* o *hardware*, sulla quale si sviluppano e/o si eseguono delle applicazioni. È così che il termine presenta due possibili accezioni: la *piattaforma hardware*, su cui vengono fatti eseguire un certo sistema operativo e un certo insieme di programmi applicativi; la *piattaforma operativa, software* che include il sistema operativo costruito a partire dalle istruzioni del processore. In linea di massima, piattaforma operativa e piattaforma hardware sono interconnesse; la prima, specifica di un certo tipo di architettura hardware, dipende dalle istruzioni fondamentali del processore. Ora, le due distinte accezioni fanno esattamente al caso nostro: la dimensione antropologica qui richiamata non costituisce infatti un semplice riempitivo ma vuole invece essere una nuova chiave di lettura, basata sullo scambio del dono, del principio su cui stiamo riflettendo; la dimensione comunicativa, su cui contiamo di riflettere più avanti, intende invece proporsi come un vero e proprio tratto costitutivo del principio di condivisione.

Condivisione e comunità Poiché si stenta a riconoscere agli economisti, più degli altri, le capacità previsionali che di una semplice disciplina fanno una scienza non rimane che chiedersi: si può non diciamo elaborare ma almeno immaginare una qualche sorta di *Sociologia della condivisione*? La risposta sta nella storia stessa

delle principali scienze sociali (l'antropologia culturale in primo luogo, ma anche la psicologia sociale e l'universo delle sociologie qualitative). Marcel Mauss, caposcuola della socioetnologia francese, antropologo allievo e nipote di Émile Durkheim, sociologo, pubblica nel 1924 l'*Essai sur le don* che costituisce la base di quella che è stata detta l'*Antropologia del dono* e che ritorna nel suggestivo titolo del volume di Alain Caillé. Non è fuor di luogo sostenere che le riflessioni d'ambito sociologico elaborate in anni recenti si stanno dando basi più propriamente antropologiche: conviene dunque incentrare l'idea di una possibile sociologia della condivisione su una previa ricostruzione della piattaforma antropologica che la sottende (da Marcel Mauss, appunto, a Claude Lévi-Strauss per giungere infine a Karl Polanyi).

In tale direzione un importante punto di partenza è costituito dall'idea di *comunità*. Nella letteratura sociologica di fine Ottocento un orientamento ampiamente condiviso è quello che va dalla comunità, intesa come aggregazione di soggetti in relazione tra loro per legami di sangue e sparsi in uno spazio delimitato come il vicinato, il quartiere o il villaggio, alla società, intesa invece come realtà strutturata nella quale vigono rapporti sociali precostituiti e stabili nel tempo. Nel quadro qui delineato invece si parte dalla società, in quanto realtà storicamente definita, e si procede verso la comunità, realtà plastica e mutevole, per un verso, e realtà che si tenta in ogni modo di recuperare, per l'altro. L'idea di comunità torna a diffondersi in tempi recenti e acquisisce crescente vitalità nelle scienze sociali, posti come si è dinanzi alle sfide della globalizzazione e alla crisi degli stati-nazione dove si fa appello ai legami comunitari in grado di rispondere meglio ai crescenti bisogni di identità. Nel ricostruirne il percorso storico a configurarsi per prima è la "comunità politica" che nel pensiero occidentale si delinea già in epoca classica, una realtà di liberi e eguali che parte dalla *polis* greca e dalla *res publica* romana, transita nel pensiero medievale nella triplice dimensione teologica, politica e giuridica, e giunge alla nascita dello Stato moderno per poi sfociare nel "bisogno di comunità" del contemporaneo (Fistetti 2003).

Un modo comune di pensare è stato quello di vedervi il nucleo fondante della società: basata su legami di sangue e di pros-

simità, regolata da consuetudini e non ancora da leggi, la comunità appare caratterizzata da comportamenti semplici che regolano le relazioni familiari e parentali oltre che la morale collettiva nel suo complesso, ma che non escludono il ricorso alla forza e all'autorità; ritenuta a lungo un fatto d'ordine naturale, ci vorrà del tempo perché vi si cominci a vedere un aggregato basato sull'esperienza e sulla tradizione culturale. Il passaggio dalla comunità alla società che ne consegue successivamente comporta il transito da un mondo di interazioni e relazioni sociali a un sistema di rapporti stabili, governato da norme e leggi scritte, essendo obblighi fissati e trasmessi da una generazione all'altra. L'affievolirsi degli antichi legami porta alla lenta scomparsa dell'idea stessa di comunità ma non per questo se ne avverte meno l'esigenza: «la critica stessa del moderno, di fronte ai problemi indotti dall'industrializzazione, dalla civiltà, dal capitalismo, spinge a ricercare in una comunità idealizzata l'età dell'oro in cui recuperare i valori originari che sono propri dell'umanità» (Bordoni 2014).

È noto come sull'idea di comunità contrapposta alla società si incentrino i contributi offerti da Ferdinand Tönnies al declinante Romanticismo tedesco di fine Ottocento: in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), partendo da riflessioni elaborate in maniera problematica in seno alle nascenti scienze sociali, il sociologo 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 cui si manifesta la "naturalità" dell'uomo e, una volta smarrite, non è strano che si tenti spesso di recuperare quella che diciamo la dimensione comunitaria d'origine «contro i mascheramenti imposti dalle più diverse convenzioni sociali nel corso dei secoli». Alla comunità, ma su ben altro piano, guardavano anche le correnti irrazionaliste del tempo e filosofi come Friedrich Nietzsche esprimevano profonda nostalgia per quello che appariva loro un bene perduto: l'idea del *Blut und Boden* sarà uno dei fondamenti dell'ideologia nazista, tesa a indicare un rapporto armonioso tra il popolo tedesco e il suolo della *Grossdeutschland*. Per il Nietzsche di *Menschliches, Allzumenschliches* (1878), come del resto per Tönnies, comunità e società rimangono due concetti inconciliabili:

la prima appare istintiva ma vera, la seconda artificiale e convenzionale, tesa a sovrapporsi all'altra cancellandola.

“Appare” e non “è”, per la ragione che la comunità ai due pensatori appare qualcosa di lontano dai fatti:

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, perché i due continuano a immaginare un *paradise lost* da recuperare, quando invece quel paradiso è perduto per sempre e non c'è modo di tornare all'unione con la natura e la totalità dell'essere se non in forme artificiali o temporanee (ibidem).

In ogni caso, la fine dell'Ottocento è caratterizzata da un enorme processo di sfaldamento sociale che non manca di investire la forma di aggregazione originaria per cui la comunità finisce con l'essere confinata a un passato lontano a cui guardare con lo spirito nostalgico di Nietzsche che nella modernità individuava le cause della dispersione della comunità e dell'imporsi della società civile. Dell'idea di comunità immaginata si perdono i segni per un tempo molto lungo e non è perciò un caso che dalle scienze sociali esca vincente l'orientamento durkheimiano che sostiene con decisione il senso positivo della società, in quanto struttura, e ignora la comunità che ritiene poco o nulla pertinente. Bisogna aspettare i primi anni Sessanta del Novecento perché si registri una ripresa di attenzione non più però da parte dei sociologi ma bensì degli antropologi: per questi ultimi i temi di comunità diventano argomenti di crescente interesse al punto di farsene una propria specificità disciplinare distinta e distante dai sociologi che delle società complesse si erano fatti una bandiera. Lungo questa linea si muovono Zygmunt Bauman, sociologo, nel volume reso in italiano col titolo *Voglia di comunità*, e Victor Turner, antropologo, che in *Anthropology of experience* mette in rilievo non più una contrapposizione ma una “compresenza” dei principi di comunità e società: per tenerli distinti dalle accezioni originarie Turner fa ricorso a *communitas* e *societas* ribadendo che la prima è «benefica, mostra il carattere positivo di appartenenza e solidarietà, alimenta un eterno presente che va oltre i legami convenzionali... È una

compresenza che accompagna l'individuo per tutta la vita ed entra a far parte della personalità che gli è propria» (ibidem).

Il percorso che stiamo ricostruendo si dipana ormai da anni, negato o trascurato dai sociologi e preso in carico dagli antropologi; esso mostra in ogni caso come la “voglia di comunità” sia ben lungi dall'esaurirsi nel mondo moderno e il timore di ritrovarsi in un mondo “incerto e confuso” torna a farsi sentire periodicamente. Certo, il clima appare oggi cambiato e la situazione meno confusa, il quadro di riferimento si è andato sgombrando del timore che una globalizzazione sempre più incombente distrugga la dimensione locale del vivere; sembra superato il bisogno di sicurezza che porta a chiudersi nella cerchia della famiglia o del vicinato, lasciandosi assicurare dal fatto stesso di conoscere ogni angolo del quartiere o del paese e tutto sembra ormai trasferito nel territorio del virtuale:

Per comprendere non si può che far appello alla Rete: 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 (ibidem).

Gli “apocalittici” nutrono fondati timori che la Rete comprometta l'esistenza stessa dell'individuo che interagisce sempre di meno col suo vicino e si rassegna a (o si compiace di) vivere in uno splendido isolamento. A guardar bene, però, i vincoli identitari non si dissolvono nella Rete e lo sfaldarsi della comunità non è da attribuire ad essa, e ai *social network* in particolare. 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 deriva da un insieme di legami, familiari e parentali, intrecciati in una rete di persone in cui la solidarietà è condizione di sopravvivenza sociale; il suolo è il luogo delle radici, antropizzato dai soggetti sociali che vi si insediano. L'uno e l'altro oggi sono diventati requisiti recessivi, sono superati dai tempi, incapaci di offrire utili punti di riferimento e di assicurare le identità individuali nel mondo globale; ancora peggio, i legami più forti, a partire da quelli familiari, non producono più capitale sociale ed

è sempre più frequente che i soggetti sociali crescano proprio dopo essersi allontanati dalla comunità d'origine che diviene perciò un insieme di legami pericolosi di cui liberarsi in fretta, prima che il soggetto vi resti intrappolato e perda le opportunità di realizzazione personale.

Oggi con l'indebolirsi dei rapporti familiari (il sangue) e con il progressivo aprirsi dei confini nazionali (il suolo) l'idea di comunità perde di senso; nel mondo del lavoro, nella residenza che si sceglie e negli affetti che si coltivano prevale di gran lunga la mobilità per cui si sostiene con certezza che «amicizie e forme diverse di solidarietà si formano in Rete». Nella direzione intrapresa l'apertura delle frontiere e il moltiplicarsi delle vie di comunicazione rendono sempre meno sentita l'idea stessa di comunità quale valeva per il passato; un crescente senso di precarietà e incertezza la rende via via più fragile al punto di lasciarsi sostituire da succedanei quali sono le *comunità virtuali* di qualche anno fa o i *followers* di *Twitter* e gli *I like* di *Facebook*.

Scambio e comunicazione in Mauss e Lévi-Strauss Nei primi anni del Novecento l'antropologia culturale europea è alla ricerca di un modello interpretativo che superi, per un verso, lo schema evolucionista britannico e, per l'altro, il particolarismo storico nord-americano. Nuovi orientamenti in psicologia (da Jean Piaget a Lucien Levy-Bruhl, Ralph Linton e Abram Kardiner) mettono in grande evidenza il ruolo dell'individuo nell'agire sociale; lo stesso accade in linguistica (Ferdinand de Saussure, per primo, nel contrapporre la *langue* alla *parole*, mette in luce la funzione sociale della lingua ma non trascura il ruolo dell'individuo). La più importante ricaduta nel settore antropologico si registra negli anni Venti, con Marcel Mauss: collaboratore dell'*Année sociologique* e coautore di molte ricerche condotte da Émile Durkheim, suo maestro, ne prende le distanze e apre nuove prospettive riconoscendo al soggetto sociale una propria autonomia e soprattutto mettendo in discussione l'idea di "coscienza collettiva" attraverso la speciale funzione che il dono svolge in una comunità (1965, 303). Si intravede con chiarezza il ruolo centrale che Mauss assegna allo scambio e alla comunicazione nel farsi della comunità,

non più ipostatizzata come un *a priori* in cui i singoli sono incasellati, tale essendo la società per Durkheim, ma vista come l'esito di interazioni operanti a vari livelli e coinvolgenti i singoli soggetti: ne deriva il grande rilievo assegnato a quello che è considerato un "fatto sociale totale", lo scambio del dono. Alla ricerca di fattori che assicurino la coesione sociale egli registra la presenza in molte comunità "primitive" di relazioni di reciprocità la quale è intesa come un insieme di mutui servizi:

Alcuni sono senza pretesa di ricompensa, altri prevedono una ricompensa obbligatoria, altri infine sono "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).

Non si tratta di un semplice donare, ovvero trasferire da chi ha a chi ne manca, ma di uno scambio che va al di là del donare nel senso di dare; per le comunità di riferimento ogni scambio comporta magicamente trasferire una forza religiosa e spirituale detta *mana* che non si satura finché il dono non viene ricambiato; al di là cioè di quello che si dà in dono o si ricambia, a valere è il fatto stesso di "scambiare" prestazioni secondo la logica della reciprocità. Una simile interpretazione del fenomeno porta l'antropologo a sostenere che il fine ultimo del dono non consiste nel trasferire beni da un gruppo che ne abbonda a uno che ne è carente, in vista di possibili redistribuzioni egalarie, ma quello di attivare e coltivare speciali reti di scambio continuo che assicurino la coesione sociale della comunità.

Lungo la prospettiva antropologica delineata, ma su una dimensione di più ampio rilievo, si muove Claude Lévi-Strauss che sul finire degli anni Quaranta riparte dai "sistemi dello scambio" ed elabora un articolato modello di *struttura della comunicazione*. Si tratta di uno schema circolare nel quale compaiono *scambi ristretti* lineari, basati su rapporti di reciprocità nei quali c'è passaggio di segni da *A* a *B*, singoli o gruppi che siano, e *scambi generalizzati* circolari, in cui *A* dona a *B* che restituisce al primo e, a sua volta, *B* dona a *C* da cui riceve qualcosa in cambio; procedendo

nel modo indicato si attivano azioni e retroazioni, in un continuo scambio tra mittenti e destinatari fino a coinvolgere in breve tutti i membri della comunità e fino a che il circolo si chiude con *A* che viene gratificato da *Z*. Lo *scambio generalizzato* costituisce il fondamento della comunità realizzandosi nello scambio dei beni (l'economia), nello scambio delle donne (col matrimonio che genera rapporti di parentela) e nello scambio delle parole (la lingua), istituzioni in cui opera appunto una comune struttura circolare: da qui l'idea che anche la comunicazione sia un processo circolare, uno scambio continuo di segni e messaggi con comunità che si formano e si ampliano annettendo sempre nuove reti di comunicazione basate sullo scambio dei messaggi, delle merci e delle donne (Lévi-Strauss 1969, 613-15).

Ogni scambio crea nuove solidarietà e le rafforza nel tempo essendo tutte pratiche che rinviano ad una comune *struttura di comunicazione*, evidenziando il ruolo centrale delle mediazioni simboliche e delle relazioni sociali generate dalla comunicazione. È significativo che, intorno all'idea di società Lévi-Strauss si allontanano da Durkheim e dichiarano di concordare con le prospettive delineate da Mauss, di cui si proclama allievo e continuatore. La prospettiva delineata rende conto infine del profondo significato che il comunicare riveste nel farsi delle società in un progressivo intrecciarsi di relazioni: «Il problema fondamentale è essenzialmente un problema di comunicazione imposto dalla necessità di una mediazione fra l'individuale e il sociale... Nel carattere relazionale del pensiero simbolico occorre ricercare la totalità di un fenomeno sociale» (Chiozzi 1974, II, 4).

Karl Polanyi e l'antropologia economica La "piattaforma" antropologica trova fattori di rilievo anche nella dimensione socio-economica sulla quale si incentrano le ricerche condotte da Karl Polanyi a metà secolo XX. L'antropologo ungherese conduce un'analisi dettagliata dei modelli economici operanti in società "primitive" della Polinesia e dell'estremo Oriente formulando critiche articolate e profonde alle società di mercato per come si configurano in Occidente. Unanimemente considerato lo studioso che offre contributi fondanti a quella che vien detta antropolo-

gia economica, è innegabile che Polanyi sia da annoverare tra i grandi sostenitori del principio di condivisione: nella dimensione antropologica adottata la società di mercato non gli appare un fatto naturale ma bensì un'anomalia nella storia delle società umane. A fronte delle più diverse forme di integrazione (reciprocità, redistribuzione e scambio di mercato che possono coesistere senza susseguirsi nel tempo), a imporsi sulle altre è la prima, chiaramente derivata da Mauss e basata sullo scambio dei doni. Negli scambi regolati dalla logica della reciprocità non contano i beni che vengono donati ma i soggetti e i legami sociali che derivano dallo scambio in quanto tale; nello scambio di mercato, essendo tutto destinato allo scambio, si è quasi obbligati a subire fluttuazioni continue e regole cangianti: tutto viene ridotto a merce e ci si lascia dominare dalla logica di mercato che in origine è una componente marginale dell'attività economica, lasciando assoggettare alle sue esigenze il vivere sociale e il modo stesso di conformarsi della società. Per questi motivi alla logica di mercato non può opporsi la logica della distribuzione dei beni, già presente in molte società "primitive", la quale si basa sul principio di reciprocità incentrato a sua volta sullo scambio dei beni e sull'attesa di riceverne altri (Polanyi 1974).

Per esemplificare le tappe del percorso seguito Polanyi conduce un'analisi ampiamente propositiva delle cosiddette "leggi per i poveri" dell'Inghilterra del Sei e del Settecento, tese ad alleviare molte forme di povertà rurale con una sorta di *Welfare State* incentrato sul prezzo del pane. Descritte nei dettagli le reti di sicurezza dell'epoca pre-vittoriana, egli conclude che società e mercati sono legati tanto strettamente che nei sistemi di produzione capitalista non è possibile comprimere il ricorso alle istituzioni, per cui per far funzionare i mercati i potenti trasformano terra e lavoro in quelle che Polanyi considera "merci fittizie", diverse da quelle che di solito vengono scambiate nei mercati. Non appaia strano 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 aiuta a comprendere quanto grande sia stata la trasformazione, al punto di «alterare così radicalmente l'ordine sociale che è ormai impossibile concepire terra

e lavoro in qualsiasi altro modo» (Patel 2010, 22). Nei fatti, la “grande trasformazione” oltre che la società ha cambiato anche noi stessi, nel senso che ha modificato il nostro modo di vedere il mondo e di collocarci al suo interno.

Con gli studi condotti su società arcaiche e primitive si può dire che Polanyi sveli per la prima volta le dinamiche delle società di mercato da considerare aberranti: da una parte, sistemi regolati e diretti dai mercati i quali si auto-regolano sulla base della produzione e della distribuzione delle merci; dall'altra, economie ancora basate sull'attesa che i soggetti sociali si comportino in modo da conseguire il massimo guadagno possibile. Il curatore dell'edizione italiana de *La Grande Trasformazione*, pubblicata a trent'anni dall'originale, non può non osservare come alla base del ragionamento ci sia il capovolgimento dell'idea di società di mercato, esito “naturale” della storia delle società umane da non disgiungere dall'idea che le categorie di pensiero che lo sostengono sono anch'esse relative a tempi e luoghi determinati:

L'estrema artificiosità di un sistema in cui l'economia si è sottratta al controllo sociale, celata dalle giustificazioni di una economia politica classica, diventa evidente nei momenti di transizione, all'inizio e alla fine del ciclo ormai 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... Polanyi parla di “utopia” non solo per riferirsi alle proiezioni ideologiche di questa realtà nel pensiero degli economisti liberali, ma per segnalarne il contrasto con la “sostanza umana e naturale” cui fa riferimento e che ne costituisce l'orizzonte ideologico. La polemica colpisce la pretesa di fare di categorie economiche storiche delle categorie naturali e universali, ma esprime anche il rifiuto di quello che Fourier chiamava *monde à rebours* (Salsano 1974, xv, xviii).

Nel marzo 2006 all'Università di Lille si tiene un workshop su *Le marché revisité: autour de Polanyi* in seno al convegno *Anthropologues et économistes face à la mondialisation*. È grande il rilievo che l'iniziativa assume in relazione alla tematica in oggetto: prima perché fa appello al sapere antropologico nel trattare di un argomento (la globalizzazione) di tradizionale pertinenza di economisti e sociologi; poi perché incentra sulla figura di un antropologo un seminario sul mercato in quanto tratto specifico del-

la “nuova economia”. Ci si comincia col porre la domanda se sia il caso di «pensare *come* o pensare *con* Polanyi»: domanda non retorica se l’antropologia economica è ancora un luogo d’incontro di specialisti di varia provenienza che si confrontano con le sue analisi e riflessioni; della stessa si coglie la specificità solo se si assume la posizione radicale propria di certa economia istituzionalista (o “sostantiva”) e si smaschera l’economia assiomatica (o “formalista”) che ne discende. In questa direzione si corre il rischio, naturalmente, di non riuscire a comprendere e interpretare la diffusa mercificazione del mondo; se ne riescono solo a individuare precisi ambiti di ricerca che aiutano a coglierne il senso e le modalità, il che porta a far ribadire a più riprese: «Il mondo non è una merce!» (Sobel 2007).

Per Polanyi non c’è società che possa vivere senza un sistema economico che le assicuri ordine nella produzione, nella distribuzione e nel consumo delle risorse, ordine pienamente inserito nel sistema sociale che, per il fatto stesso di contenerlo, non può fare a meno di strutturarlo. Il quadro generale sembra muoversi per intero in questa direzione fino a che non si diffonde una nuova teoria economica: l’idea, anzi una vera e propria ideologia, del “Mercato autoregolatore” disincastro dal sociale, «comandato, regolato e orientato dai mercati stessi in quanto tali», al punto da dare per scontato che «esistano mercati per tutti i settori industriali, non solo per i beni (inclusi i servizi), ma anche per il lavoro, la terra e la moneta» (1974). Con una conseguenza paradossale: una economia di mercato non può funzionare pienamente che in una società di mercato!

Al di là del paradosso, in realtà, conseguenze di ben altro tenore è dato registrare su ben altri livelli che vengono ripresi e lumeggiati nel corso seminario di Lille. Poiché a svolgere il lavoro è «l’insieme degli esseri umani di cui è fatta la società», in quanto attività umana e non prodotto della stessa, e poiché «l’ambiente naturale nel quale la società vive» vede inserirsi l’uno e l’altro nell’area del mercato, i processi di mercificazione in atto sono destinati a demolire le fondamenta stesse della società, finendo col «subordinare alle leggi del mercato la sostanza stessa della società» e dunque destrutturarla dall’inizio alla fine (Sobel 2007, 11-12).

Nessuna forma di lavoro (tranne la schiavitù) e nessuna idea di terra (parte irriducibile della finitezza umana) possono rientrare integralmente nel processo complessivo che va dalla produzione alla vendita. Dopo secoli e secoli di lotte sociali il consolidarsi della condizione salariale ha finito con l'inserire la precarietà del lavoro (detto appunto "merce fittizia") in statuti che intendono offrire migliori condizioni di vivibilità: tale è stato in Occidente l'esito della prospettiva delineatasi non in una prospettiva "rivoluzionaria" ma in una prospettiva socialdemocratica orientata a "demerificare" il lavoro e, nel sistema di produzione capitalista che gli è proprio, migliorare progressivamente la condizione materiale, sociale e politica di coloro che non hanno altro che il loro lavoro da vendere; tutto questo in una economia di mercato che rimanga estranea alla logica della società di mercato (ivi, 13).

Avviandoci a concludere, negli anni in cui si dibatte intorno ai temi indicati si sviluppa nel nostro Paese una linea di riflessione politico-sociale connessa all'antropologia economica: muovendo da prospettive socio-antropologiche ispirate alla *Grande Trasformazione* di Polanyi, un sociologo del lavoro, il compianto Alberto Tulumello, prima e meglio di altri, auspica quella che si può chiamare una *Grande trasformazione civile* (titolo del volume dedicato al tema) e ne mette in evidenza le possibili ricadute politico-sociali nello sviluppo del Mezzogiorno d'Italia. Per tutti gli anni Settanta e Ottanta quel modello di sviluppo è di una forza tale da non richiedere ulteriori strumenti di intervento, come accade nelle regioni della "terza Italia" dove si diffondono i "distretti industriali" con esiti positivi registrabili nelle economie locali in grado di incidere sul mercato del lavoro. Nel corso degli anni Novanta si continua a puntare sullo sviluppo locale per farlo diventare strumento efficace di nuove politiche incentrate sulle aree depresse, ma i sistemi locali del lavoro, delimitabili e identificabili nei distretti industriali, non riescono più a cogliere e sostenere gli ancora pochi fenomeni di sviluppo, deboli e circoscritti, attivati vent'anni prima dalle politiche di sviluppo locale.

Comunicare per condividere

La condivisione su una piattaforma comunicativa

Comunicare per condividere è il titolo del citato volume incentrato sull'analisi delle relazioni sociali e dei processi d'integrazione attivati dalla comunicazione interpersonale e dall'interazione sociale: vi si ribadisce a più riprese come il comunicare, lungi dal trasmettere messaggi a senso unico, è l'atto che mette insieme saperi e conoscenze attraverso lo scambio prima e la condivisione poi (Giacomarra 2008). Negli anni successivi si diffonde un'idea del condividere che ne concentra senso e significato in un nuovo termine (*sharing*) con percorsi del tutto diversi rispetto a quelli dianzi richiamati e che, muovendosi lungo prospettive più economiche che socio-antropologiche, mostra di non prestare la dovuta attenzione alla comunicazione, al ruolo che essa svolge nella condivisione, dandone per scontata la presenza, nel migliore dei casi, senza che venga valutata adeguatamente. In questo secondo paragrafo intitolato alla piattaforma proviamo a recuperare la dimensione smarrita e verificare in che senso sia possibile sostenere una sociologia della condivisione su basi comunicative.

Rapporti e relazioni sociali: il ruolo dell'interazione Se passiamo da una dimensione prevalentemente antropologica a una comunicativa emerge in primo luogo il ruolo delle interazioni e delle relazioni sociali. Procedendo per approssimazioni successive consta-

tiamo come due termini siano costantemente presenti nei classici della sociologia, termini su cui le scienze sociali si sono confrontate negli anni: *rapporto* e *relazione*; essi paiono assimilabili (e vengono infatti usati come sinonimi nel linguaggio comune) ma devono essere tenuti distinti sul piano analitico. In quella che diciamo la prospettiva durkheimiana i rapporti sociali costituiscono parti integranti della società, stabili nel tempo e sostenitori della griglia su cui essa basa la sua sopravvivenza; al contrario, le relazioni sociali non appaiono legami precostituiti e stabili ma nascono, si coltivano e si dissolvono in risposta alle volontà dei soggetti coinvolti. Alla comunicazione, in particolare, si riconosce un ruolo centrale sia nel costituirsi di relazioni sociali che nel costruirsi di mediazioni simboliche: tutto l'approccio relazionale, del resto, si muove su una dimensione comunicativa e questo riveste un profondo significato proprio oggi che molto si opera più con le relazioni che con i rapporti sociali, creandole o variamente manipolandole. Non si tratta più di legami fissi e rigidi, se mai lo sono stati, ma di legami che si reinterpretano ogni giorno in un gioco continuo di interazioni lasciando emergere fatti nuovi e imprevisibili: questo perché le relazioni sociali moderne nascono in quanto si svincolano dalle strutture materiali, economiche e simboliche del passato mentre si lascia introdurre la contingenza, la dipendenza cioè da contesti che mutano nel tempo e nello spazio, da variabili imprevedibili che intervengono negli atti della vita sociale: «La società può ristrutturarsi ogni volta in forme mai date prima ed è la storia moderna che introduce nel sociale contingenze e variabilità: una sociologia delle relazioni dunque non poteva nascere prima» (Donati 1994).

Se esaminiamo il binomio da un altro punto di vista, vediamo che il *rapporto sociale*, che si può dire costituisca la base della sociologia ottocentesca, non prevede per il soggetto alcuna forza di volontà, collocato com'è entro griglie di rapporti predeterminati, rapporti che gli preesistono e che deve solo 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, con le sue istituzioni e le sue strutture. La *relazione sociale* è portatrice invece di un senso del tutto diverso in quanto si pone

tra due o più attori sociali o tra un attore e un gruppo sociale necessitando però per essere tale di una “coscienza relazionale”, soggettiva e personale. Con Georg Simmel la società comincia a intendersi costituita da fenomeni di «sociabilità o socializzazione», relazioni sociali che vengono instaurate e poi coltivate; con Max Weber la relazione si fa sostanza, si riempie di senso e si concretizza in «azione sociale vicendevoles»:

[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 (Weber 1961, I, 23-24).

L'azione e l'attore sociale stanno alla base di un percorso in cui il secondo dà senso alla prima costruendo relazioni sociali e queste, a loro volta, sono esiti di interazioni attivate secondo scopi prefissati: l'attore agisce per uno scopo, dunque, e crea relazioni sociali quando si riconosce in quello di altri. Con la teoria dell'azione sociale e della relazione, in pratica, è l'attore sociale a farsi centrale per il fatto stesso di porsi in relazione con l'altro: la società non è più ipostasi basata sulla solidarietà organica ma esiste e opera essenzialmente nelle relazioni che i singoli intrattengono tra di loro, costituendo l'esito di *atti di interazione fra attori sociali* che intendono così giungere a obiettivi “dotati di senso”.

Dal primo binomio passiamo ora al secondo: interazione e comunicazione. Scomposto nelle componenti (*inter-*, che indica reciprocità, e *azione*), il termine *interazione* suggerisce l'idea di una “mutua azione”; può perciò indicare «azione o influenza reciproca, ... interdipendenza, reciprocità d'azione» e si nota come nelle varie accezioni tornino più volte i concetti 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 individual-

mente 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).

Quanto alla *comunicazione*, è innegabile che le relazioni sociali si instaurano, si coltivano e si lacerano anche, se non esclusivamente, attraverso atti di comunicazione: per Dell Hymes e altri linguisti antropologi *si comunica interagendo* e *si interagisce comunicando* poiché i comportamenti degli attori sociali, assunti come messaggi, costituiscono stimoli per i destinatari e provocano risposte che, a loro volta, divengono stimoli per i primi. Ma è vero fino in fondo che *comunicazione* e *interazione* sono sovrapponibili in tutto e per tutto? Erving Goffman, diversamente dai primi, si muove lungo una direzione alternativa, attribuendo ordini di attività differenti e disponendo in un ben definito ordine cronologico 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 solo e non è sempre una forma di comunicazione i quanto non riguarda solo lo scambio verbale, ma ogni comportamento che si svolga in presenza di altri inducendoli a comportarsi in modi che influenzano i partecipanti; non comporta per forza una intenzionalità, mentre nella comunicazione (soprattutto verbale) è sempre presente una intenzionalità (1971, 311).

Nel presentare la prospettiva goffmaniana Mauro Wolf trova una soluzione efficace quando chiarisce che la comunicazione è resa possibile solo dopo che è stato istituito uno specifico *frame* dell'interazione. Quest'ultima infatti

costituisce i soggetti come reciprocamente accessibili. È 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 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).

Il processo descritto può apparire semplicistico ma il succedersi delle fasi non è lontano dal reale stato delle cose: dalle azioni di comunicazione e interazione sociale (pur con i limiti segnalati da Goffman) si passa al nascere di relazioni sociali, esiti di interazioni ripetute in un determinato arco di tempo, e si finisce col costituirsi della comunità. Il punto di partenza è dunque dato da *atti di comunicazione* (pur non escludendosi le interazioni, almeno in linea di principio); trasmettendo messaggi i mittenti influenzano i destinatari e ne vengono da essi influenzati, grazie al *feedback*, ma noi sappiamo già che la reciproca influenza è già di per sé *interazione*. Se l'incontro fra gli uni e gli altri si esaurisce in breve tempo il processo ricostruito si ferma qui; se invece gli incontri si moltiplicano e si ripetono nel tempo, le interazioni ripetute portano all'instaurarsi di *relazioni sociali*, relazioni di vicinato o di lavoro, d'amicizia o d'amore. L'intessersi di relazioni sociali conduce, infine, alla *comunità* al cui interno si attivano dinamiche di vario genere e complessità: dalla solidarietà ai conflitti, dall'emergere di un *leader* alle azioni organizzate. Le relazioni sociali si coltivano nel tempo, rafforzandole, ma possono anche allentarsi o sfilacciarsi, e ciò accade quando si rompe un'amicizia, si interrompe una storia d'amore, si prendono le distanze da qualcuno o non si tratta più il vicinato... altrettanti modi, dipendenti dal contesto e dai soggetti coinvolti, di porre fine a relazioni sociali che non resistono al mutare delle situazioni: la comunità non si riconosce più nel suo *leader*, non percorre più gli itinerari del passato, pian piano si sfalda e scompare.

Principi di una sociologia della condivisione e relativi ambiti di riferimento

Solidarietà nella condivisione: una nuova visione del mondo e della vita Nel ricostruire le linee di un certo pensiero neoliberalista non è difficile registrare l'avanzata di un «degrado antropologico» difficile da recuperare: le società assumono sempre più un carattere mercantile dove non vengono ammesse forme di solidarietà ispi-

rate a sentimenti di pietà e filantropia; nel caso in cui vi vengano ammesse le une e le altre sono solo degli «*optional* di lusso, affidate come sono alla gratuità generosa dei singoli» (Patel 2010, 23). In questo stato di cose si rompe il senso profondo della solidarietà sociale che nel corso del tempo è parso legare gli uomini a un destino comune. La domanda di solidarietà tende a crescere col passare del tempo perché i processi di globalizzazione, correlati come sono alle privatizzazioni, generano incertezza e disperdono gli orizzonti comuni di senso che aggregavano fino a un recente passato. Dove non c'è più garanzia di diritti umani, del resto, la solidarietà appare una risorsa necessaria a creare e mantenere in essere la giustizia nelle forme più diverse a condizione che non faccia a meno di basarsi sul confronto politico, economico e sociale. Su un altro piano e in un diverso contesto, la solidarietà che si attiva nelle lotte 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 a servire il prossimo e impegnarsi per il *bene comune*, il bene che va al di là degli interessi privati trascendendo impegni settari e offrendo umana solidarietà (ivi, 24).

Qui tornano a imporsi i concetti di *bene comune* di Ray Patel e di *Commons collaborativo* di Jeremy Rifkin: in entrambi, di taglio socioantropologico più che economico, convergono contributi significativi partendo dalla riflessione teorica e muovendo alla ricerca di valori e significati autentici per affermare il diritto dei cittadini a manifestare contro le ingiustizie elaborando visioni e soluzioni alternative: i movimenti che sono riusciti a conseguire cambiamenti sul piano dei diritti civili o della giustizia universale, hanno sempre privilegiato le rivendicazioni della giustizia sulla esigenza di essere concilianti col pensiero oppressivo; ma non sono mancati movimenti che «si sono armati di idee radicali per ottenere un futuro migliore in cui tutte le persone fossero dotate di dignità e capaci di governarsi» (ivi, 25).

Il principio di condivisione parte da presupposti simili, immaginando che negli esseri umani operi un «desiderio innato» di altruismo oltre che di giustizia sociale per cui «nessuno vive per se stesso». Sono le relazioni sociali basate sulla scambievole generosità a consentire la sopravvivenza creando «riserve di benessere psicologico, fonte di generosità e di felicità»: un importante fattore di crescita del *welfare* è ad esempio costituito dalla disponibilità ad apprezzare il valore di attività gratuite e disinteressate, che sono già di per sé espressioni del principio di condivisione. Per secoli è rimasta in voga l'idea dell'*homo homini lupus*, dell'essere umano interessato cioè a soddisfare i propri bisogni in maniera del tutto egoistica; ora la vita sociale si apre alla gratuità, all'altruismo e alla solidarietà a differenza di quanto avveniva in un lontano passato fatto di continue lotte tra individui uniti solo da ragioni legate al profitto. In un quadro economico ancora dominato da avidità e ricerca di profitto c'è solo da sperare che le popolazioni assumano orientamenti nuovi nel più breve tempo possibile: solo in questa prospettiva, detta di «ottimismo ben ponderato», potranno far fronte alla crisi planetaria in atto facendo sì che si creino e si diffondano nuove relazioni fra i popoli e che si affermi il principio di condivisione contro la competizione; che si attivino approcci solidali col pianeta ri-orientando gli attuali stili di vita verso una sempre maggiore sostenibilità ambientale; che si possa infine godere dei diritti umani e civili a tutti riconosciuti (Patel 2008, 215). Il principio di condivisione assume i caratteri propri della filosofia dell'azione e della sociologia dell'impegno sociale; in questa direzione non si può non richiamare l'attenzione sulle politiche alimentari, di cui si denunciano le ingiustizie prodotte dal libero mercato e dalla competizione per le risorse, oltre che le carenze del sistema alimentare per cui le popolazioni del pianeta vivono per metà il problema di un'alimentazione insufficiente e per l'altra metà i problemi legati ad abbondanza e spreco di risorse.

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. 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 possono muoversi di conserva per poter confluire in una sociologia del mutamento che sfidi la società di mercato «facendo leva sulla capacità di pensare e di agire delle persone» e insegni che i mutamenti di rilievo non procedono meccanicamente ma abbisognano della volontà di “cambiare per migliorare” non trascurando difficoltà e conflitti che nascono per il fatto stesso di individuare e realizzare obiettivi.

La condivisione nella scuola L'esigenza di aprirsi, attivando nuovi percorsi verso la solidarietà e la cooperazione per assicurare benessere alla collettività, non può fare a meno di prestare la dovuta attenzione alle persone più che ai beni materiali prefigurando una sempre più grande apertura dell'economia armonica con l'ambiente. In questa prospettiva, la formazione può costituire il momento centrale di un'esperienza aperta alla partecipazione: educazione e istruzione non appaiono più esperienze private e l'opera dei singoli non si chiude in se stessa ma si apre a esperienze condivise esplicitando il coinvolgimento dei tanti in comunità aperte alla collaborazione e disponibili alla condivisione. Nel mondo della scuola, più che altrove, è possibile appunto attivare una pedagogia della condivisione che renda i bisogni del gruppo-classe armonici con le potenzialità che esso esprime; una pedagogia che superi lo spirito di competizione fra allievi e persegua valori di solidarietà e rispetto; una pedagogia infine che coltivi la disponibilità alla collaborazione perché gli allievi imparino a operare da adulti cooperando fra loro. Tra i diversi sociologi dell'educazione e i pedagogisti che sostengono prospettive del genere emerge la figura del più volte citato Jeremy Rifkin il quale sostiene decisamente che il principio di condivisione non può esimersi dal fare appello alla formazione delle nuove generazioni; la missione degli educatori non è solo quella di «far diventare economicamente produttivi gli studenti» e non deve mancare la dovuta attenzione a che gli

allievi imparino a «pensare e agire come parte di una famiglia universale che include non solo il proprio prossimo, ma anche tutte le altre creature» (2010, 28). Rifkin osserva come tutta una nuova generazione di educatori stia ora decostruendo i tradizionali processi di apprendimento in aula e stia attivando esperienze di formazione “collaborative”, con conoscenze che vengono intese non più come risorse che si accumulano ma come esperienze che si condividono collaborando. Non è un caso che le nuove generazioni producano e si scambino informazioni, idee e esperienze solo e semplicemente navigando nel grande spazio del Web; l'apprendimento distribuito e collaborativo contribuisce a sua volta a preparare «la forza lavoro del XXI secolo in vista di un'economia nuova che operi sulla base dei medesimi principi».

L'esigenza di una “pedagogia della condivisione” non può fare a meno di riguardare anche il rapporto scuola-famiglia, basato sulla cooperazione fra genitori e insegnanti sì da favorire un dialogo denso e partecipe, consapevole che il tempo e l'impegno ad esso dedicato costituisca una fondamentale opportunità di crescita. L'insicurezza nei confronti del futuro non allenta, del resto, l'impegno dei singoli e dei gruppi a sostenere la famiglia che, sia pure non da sola, offre un ambiente adatto all'educazione dei giovani per l'ingresso in società. Resta il fatto che, venendo meno la funzione delle istituzioni e deteriorandosi la qualità della vita, è alla famiglia che rimane affidato il compito di promuovere una forma di crescita armoniosa

diretta al recupero e promozione integrale dell'uomo, avendo questa come punto di partenza e di riferimento i valori della condivisione, dell'amore e della solidarietà. In tale direzione si muove ormai un numero crescente di pensatori e politici avvertiti. 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 (Matino 2012, 120).

La condivisione nella famiglia Nei fondamenti del principio di condivisione si ritrovano la cura e l'amore per la persona in quanto doni liberamente elargiti, diversi ed estranei ai tanti calcoli di utilitarismo economico e sociale oggi dominanti. La famiglia co-

stituisce per molti aspetti il luogo privilegiato della condivisione, fatta com'è di progetti, sogni e bisogni di cui tutti i membri sono chiamati a prendersi gratuitamente cura; essa dà forma all'esistenza orientandola lungo linee condivise e fa suo il principio di condivisione riscoprendo l'etica del dono; essa è infine il soggetto sociale che promuove stili di vita diretti al pieno riconoscimento di ognuno in seno all'auspicato mutamento della società. Operare per la famiglia si traduce allora in un servizio reso alla società: di qui l'esigenza di far crescere cultura del dono e principio di condivisione dando priorità alla persona più che alla finanza e all'economia; di qui, ancora, una cultura che attivi politiche sociali tese ad alimentare la formazione delle giovani generazioni in condizioni di vita disagiate. È significativo in tal senso che molti contributi si siano incentrati negli ultimi anni sui temi del dono, della gratuità e della condivisione, tratti fondanti di una cultura che sia condizione del vivere sociale; ma non sono meno numerosi i contributi dedicati alla famiglia in quanto libera costruzione comunitaria «dove si impara a condividere», coltivando la disponibilità a dare e ricevere, ovvero all'accoglienza.

Una possibile soluzione alla crisi attuale della famiglia, da più parti conclamata, si ritrova proprio nel principio di condivisione, l'unico che sia in grado di superare la falsa alternativa tra individualismo e massificazione:

È il modo del coinvolgimento solidale nella vita d'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 simile orizzonte tutti possono liberamente concorrere a formare e rigenerare un tessuto comunitario per la società (Mancini 2008).

Nella condivisione non si ha a che fare con la coesistenza e la contiguità spaziale in cui attivare forme di collaborazione vantaggiosa ma ci si trova a operare con qualcosa di più generale: l'*esistenza comunitaria aperta*, un modo d'essere non accostabile e non riducibile a simmetrie di ruoli e prestazioni. Un più forte nucleo

propulsivo si ritrova invece in diverse esperienze di *buona reciprocità*: in stretto legame con la comunità, questa si realizza solo se «coinvolge ognuno nel cammino dell'altro in modo tale che ricevere e avere, stare insieme e comunicare rientrano in una stessa dinamica, fluida e onnilaterale»; questa si realizza solo nella pienezza della relazione in cui un soggetto si ponga come presenza viva e preziosa per l'altro e condivida, sia pure in modi diversi e imprevedibili, «ciò che è, ciò che sente, ciò che sa, ciò che ha» (ibidem).

Gratuita e solidale, la *buona reciprocità* è un modo di stare insieme nel quale ognuno condivide con gli altri il proprio modo di essere avendo cura delle relazioni interpersonali che si coltivano nel tempo; è «libera condivisione intersoggettiva del bene e libera condivisione tra persone, esseri unici e originali, consapevoli e deliberanti»; non fa riferimento infine a modelli teorici e poco aderenti al reale ma al concreto operare, frutto dell'intrecciarsi di relazioni sociali che accompagnano il cammino dell'uomo, pur rimanendo latenti e ignorate. Essa compare raramente nelle varie situazioni della vita quotidiana per ragioni imputabili alla crisi dei valori educativi tradizionali e all'imporsi della cultura del denaro, del successo e della competizione, valori che affievoliscono o aboliscono ogni riconoscimento di valore all'uomo in quanto tale. Tutto questo accade nonostante si continui a ribadire che nell'educazione risiede «la condizione concreta in cui si realizza e si rigenera la *buona reciprocità*, che a sua volta costituisce il dinamismo fondamentale delle relazioni propriamente educative», il solo luogo in cui si attui il cambiamento che porta a prendere le distanze dai modelli culturali dominanti (ibidem).

La condivisione delle risorse alimentari L'ultima esigenza su cui viene richiamata la dovuta attenzione è il 'diritto al cibo', inteso come un'equa distribuzione delle risorse alimentari a livello planetario. Anche questo aspetto, per l'importanza rivestita sul piano economico e politico, rientra fra i commi del principio di condivisione ed è superfluo ricordare come tutta l'economia, commerciale e finanziaria, la fame di profitto e la logica della competizione siano ormai diventate regole operative nella politica, nell'istruzione e in diversi altri settori. La vita umana per intero si è la-

sciata assoggettare a logiche di mercato senza alcun riguardo all'uomo e all'ambiente, il che ha generato un totale smarrimento dei modelli culturali tradizionali per cui si sono smarrite dimensioni centrali dell'essere umano come la socialità, l'affettività e la gratuità. Non è un caso che queste siano tutte componenti ineliminabili del principio di condivisione nel quale, oltre che l'accesso a un patrimonio comune di conoscenze, rientra l'equa distribuzione di beni per la sopravvivenza dei popoli: la condivisione delle risorse così, lungi dall'essere un vago ideale, diventa un principio-guida della condotta umana, basata per intero sulla cooperazione fra gli uomini (Patel 2008).

Ai governi nazionali che condividono simile orientamento tocca il compito di impegnarsi a proteggere le popolazioni del pianeta dalla malnutrizione, mentre ai grandi produttori e alle organizzazioni internazionali tocca il compito di attivare strutture di produzione che rispettino i lavoratori della terra poveri e maltrattati. Se i regimi alimentari del pianeta, gestiti o controllati dalle multinazionali, si rivelano distruttivi sul piano ambientale e volatili su quello finanziario, generando profonde ingiustizie sul piano sociale, non rimane che cambiarli dal profondo per rispondere alle reali esigenze dei popoli della terra non limitandosi ad elargire gli aiuti decisi dalla cooperazione internazionale. Non si tratta insomma di lasciare in vita il libero mercato ma di cambiare dalla base i modi di produzione, oltre che di trasformazione e distribuzione delle risorse alimentari: la risposta alla crisi alimentare dipende da un mutamento di paradigma che promuova un sistema alimentare fondato sul "diritto al cibo" e su adeguate politiche di produzione alimentare con lavoratori alle cui comunità sia garantito il controllo della terra contro le diffuse politiche neoliberiste insensibili alle esigenze dei produttori non meno che dei consumatori. Ne deriva infine l'esigenza di adottare i principi della *sovranià alimentare* nella quale il diritto al cibo prevalga sugli accordi commerciali fra i paesi e sulle politiche internazionali di interesse privato: diritto a nutrire i singoli, le famiglie e le comunità a condizione che lo si traduca in pratiche di rispetto e tutela che obblighino i governi ad agevolare l'accesso alle risorse alimentari di cui i popoli abbisognano (ibidem).

Dal possesso individuale alla condivisione collettiva

Dono e condivisione Dall'economia e dalla sociologia il passaggio all'antropologia è breve e la piattaforma antropologica dianzi ricostruita si delinea con chiarezza negli sviluppi fatti registrare dalla sociologia qualitativa di Alain Caillé che si rifà alla Scuola socioetnologica francese di metà Novecento. La logica del dono offre già di per sé un'adeguata risposta alle domande che Durkheim si pone intorno all'origine della solidarietà sociale; Mauss non manca di osservarne il ruolo sia pur residuale svolto nelle società dell'Occidente industrializzato mentre segnala come, da parte loro, le società "primitive" scambiano ancora beni e servizi non per mero interesse egoistico dal momento che, ricevuto un dono, sono obbligate a ricambiarlo. Del resto, la stessa espressione «onorare il debito», propria di un linguaggio settoriale come quello giuridico, si può a sua volta considerare un residuo della teoria del dono inteso come reciprocità: qualsiasi debito è da "onorare" nel senso più pieno del termine, esattamente come il quarto Comandamento impone di onorare padre e madre (Sini 2015). Un simile stato di cose sta cambiando velocemente, com'è stato più volte rilevato, e si registra una crescente obsolescenza della prospettiva maussiana se solo si prendono in esame porzioni di realtà che faticano a rientrare nella logica del dono, tale rivelandosi il caso del consumo alimentare in quanto "rito quotidiano collettivo".

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 ed 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"... maussianamente è un non-senso (Aria Favole 2014).

È in questo contesto che Alain Caillé e Jacques Godbout introducono per la prima volta nelle scienze sociali il concetto di condivisione che per loro è una parola-chiave nel complesso della *Anthropologie du don* la quale se ne può considerare il manifesto, pur ribadendo l'esigenza di tener distinto il dono dalla condivisione. Su un piano che è loro proprio, famiglia e parentela non sono aree esclusive del dono (come voleva Mauss) ma restano pur sempre aree precipue di condivisione: «Fenomeno prototipico della condivisione rimane la maternità dove due esseri umani condividono per nove mesi lo stesso corpo». Su un altro piano «il tavolo della cucina su cui si mangia insieme ai figli non è un dono ma uno spazio di condivisione; i cibi vengono condivisi, non donati ai figli, i quali infatti generalmente non dicono "grazie!" a ogni portata» (ibidem). In una dimensione religiosa partecipare a feste tradizionali e pellegrinaggi devozionali è un modo di condividere riti collettivi che a loro volta si celebrano in spazi condivisi, ma non è detto che vi operi la logica del dono (anche se la questua è di per sé una raccolta di doni). Molte forme di scambio nel senso più ampio del termine costituiscono infine modalità di interazione e comunicazione in pieno senso antropologico nelle quali si ricomprendono fatti sociali in apparenza collocati ai margini.

A questo punto è legittimo chiedersi se il principio di condivisione possa ancora generare legami tra il soggetto sociale e la comunità o se sia destinato a sparire nei grandi numeri del pianeta globalizzato. La risposta che vien data non può che articolarsi in base ai contenuti e ai contesti di riferimento:

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 e diventano "democrazia condivisa" quando moltiplicano le occasioni e gli spazi di discussione, confronto e deliberazione. Ne deriva che la condivisione, pur 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 Quanto all'azione intrapresa e agli esiti finora conseguiti dalla Scuola francese che fa capo a Caillé e Godbout, è da dire che studi e ricerche sulla tematica della condivisione, presi in carico a partire dai primi anni Ottanta, vengono fatti rientrare in un ambito identificabile nell'acronimo MAUSS (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*): vi si segnala e si ribadisce il rilievo che il dono continua ad avere nelle moderne società rinviando alle diverse forme di volontariato da tempo in esse operanti: dal dono del sangue al dono degli organi, dall'adozione a distanza alle cure mediche prestate nei paesi del Terzo Mondo, dai servizi alla persona che integrano o suppliscono il *welfare* in crisi per finire a varie azioni di mecenatismo o di solidarietà sociale, tutti «fenomeni riconducibili alla logica del dono piuttosto che a quella del mercato, o dello Stato» (Godbout 2002). Punto di partenza del MAUSS è il *capitale sociale*, inteso come l'insieme di legami di fiducia che facilitano le relazioni fra agenti, persone e imprese di una società, considerato fattore strategico per la coesione della comunità; può essere valutato in base alle pratiche donative in essa diffuse, individuando così i collegamenti possibili fra dono e capitale sociale: il più importante risiede nel fatto di sviluppare e coltivare col dono reti di relazioni sociali che stanno alla base della comunità, il che vale anche per gli scambi di mercato, «conclusione ritenuta assai eretica specialmente dal punto di vista della ortodossia della scienza economica che concepisce il mercato come entità autonoma e avulsa dalla società» (Grasselli Montesi 2008, 9-10).

In questa prospettiva si coglie il rilievo dei contributi di Alain Caillé che, nel riprendere la tesi di Mauss, concettualizza il dono come *Terzo paradigma* nell'intento di superare sia l'olismo che l'individualismo metodologico e di offrirne una visione poliedrica facendo appello alle scienze sociali per comprendere i comportamenti altruistici diffusi nei diversi gruppi: nei fatti, il dono nelle società occidentali costituisce «il rimosso per eccellenza della modernità» da cui si prendono le distanze già con la Rivo-

luzione francese, riducendolo a sprezzante fenomeno aristocratico e accostandolo al «dono caritatevole della Chiesa». Oggi invece il MAUSS può consentirne la riscoperta nelle più diverse dimensioni producendo effetti sul piano intellettuale, etico, politico, e stimolando critiche all'utilitarismo diffuso nelle scienze sociali (Caillé 2008, 21-22). Una visione del dono di tipo "interazionale", connessa a linee di pensiero reinterpretabili su quella scia, consente al nostro di sostenere come il dono stia a fondamento delle società per il fatto stesso di riconoscere e attribuire valore all'Altro; non valore d'uso o di mercato ma valore simbolico dettato dalla relazione nella quale viene generato grazie alla forza del legame sociale, catalizzatore com'è di relazioni sociali.

«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 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» (Grasselli Montesi 2008, 12). Il dono è atto di libertà ma è anche obbligo poiché mette insieme interessi personali e disponibilità nei confronti dell'Altro, dal momento che l'agire umano è dettato da motivazioni più complesse di quelle legate all'interesse individuale che sta alla base delle economie tradizionali; non è un caso perciò che continui ad avere un ruolo di rilievo nel funzionamento delle società, sia nel campo delle "socialità primarie", famiglia e parentela, sia «nel campo dell'amicizia, del cameratismo o dell'amore, quello che possiamo chiamare il campo dell'*aimance*... È attraverso il triplice obbligo di fare dei presenti, di riceverli, di renderli e di farli circolare, che questa sfera della socialità primaria può mantenersi (Caillé 2008, 30). Nelle "socialità secondarie" prevalgono le relazioni impersonali ma il dono continua a operarvi, in un crescendo di azioni successive, nel mercato, nello Stato, nelle associazioni e nelle organizzazioni no profit. Per questo complesso di motivi, accanto agli scambi di mercato e alla redistribuzione, nel dono è possibile individuare la terza forma di regolazione e circolazione dei beni, il *Terzo paradigma* appunto, ribadendo che è la dimensione politica a prevalere su quella economica, e non viceversa.

Le imprese efficienti e produttive sono quelle che sanno mobilitare risorse di generosità e 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. In un prossimo futuro nasceranno 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 che pare sul punto di nascere grazie a Internet e ad altre mille cose. E la questione rimane aperta se si fa caso che nelle moderne società permane lo “spirito del dono”, invisibile per quanto possa essere. In seno alla modernità insomma la logica del dono sussiste infinitamente più di quanto si sarebbe potuto pensare... Il dono non è più un fatto sociale totale, come voleva Mauss, non struttura più la società ma resta, malgrado tutto, straordinariamente pregnante (ivi, 31).

In chiusura, Caillé prende in considerazione la dimensione politica introducendo o tornando a dibattere il tema del “reddito minimo incondizionale”, inteso in Italia col nome di “reddito di base incondizionato” o “reddito di cittadinanza”, da non confondere con il salario minimo o l’indennità di disoccupazione perché incondizionato, e da non considerare un ammortizzatore sociale perché risponde a un’esigenza propria di uno specifico «standard di civiltà». Il reddito minimo garantito è quello da devolvere solo ai disoccupati in età lavorativa con reddito familiare al di sotto di una certa soglia, mentre il “reddito minimo incondizionale” vuole essere universale, illimitato nel tempo e offerto su base individuale. L’idea di un simile genere di reddito stenta ad affermarsi per i forti interessi del mondo imprenditoriale che preferisce il sistema della cassa integrazione guadagni, una forma di reddito minimo che soggiace ad una sorta di ricatto politico nazionale nel regime d’aiuto alle imprese. Di fronte alla crescente disoccupazione e agli incerti sviluppi dell’economia, il MAUSS si fa portatore di simile esigenza auspicando però che il “reddito incondizionale” sia limitato a chi ne ha veramente bisogno: non tutto a tutti, com’è avvenuto in tempi di *welfare* imperante, non un reddito “garantito” ma un reddito “condizionale” da concedere a chi dimostri di averne veramente bisogno e non trovi soluzioni adeguate a rispondere ai “bisogni di sopravvivenza” sociale di memoria malinowskiana.

Non si tratta di dare a tutti, ricchi o poveri, giovani o vecchi. Per quanto mi riguarda 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 a tempo debito, attraverso la loro creazione, se ne hanno i mezzi e quando ne avranno la possibilità? (ivi, 37-38).

L'opera di condivisione in comunità Il progetto politico-sociale del MAUSS si definisce in partenza entro un contesto umano in cui i soggetti più avvertiti, prendendo atto del senso di vuoto che registrano nei rapporti sociali, vanno alla ricerca delle loro antiche radici e dei nuovi legami da instaurare: delusi dai processi di globalizzazione, tendono a riappropriarsi dei vincoli che una volta erano propri delle "tribù" o delle "piccole patrie"; si mettono infine alla ricerca della comunità nel senso più propriamente antropologico nella quale ritrovare nuove condizioni di vita sociale e nuovi principi di solidarietà, gratuità e condivisione. Qui è possibile far rientrare un concetto operativo di grande importanza che si riferisce alla convergenza tra la dimensione locale del quotidiano vivere e quella globale del comunicare: la "glocalizzazione" (*glocalization* o *glocalism*, com'è indicata nel mondo anglosassone). Essa è ambivalente nel suo stesso modo d'essere, collocata com'è tra il particolarismo delle realtà locali, con tradizioni proprie delle culture subalterne, e l'universalismo derivante dalla crescente "dipendenza dall'economia-mondo" e dalla crescente "interconnessione planetaria" delle comunicazioni di seguito al continuo espandersi della Rete.

Da una parte si collocano le culture locali, codici simbolici e pratiche sociali, abiti culturali legati alle comunità territoriali delle quali si nutrono le comunità; dall'altra le attività economico-finanziarie a opera soprattutto dei *global players* che sono le multinazionali le quali, alla ricerca di profitti e rendite sempre più alti, attraversano le frontiere degli Stati grazie a una sorta di *ius migrandi*... La globalizzazione è il nuovo "fatto sociale totale" (Fistetti 2014).

I processi di globalizzazione, pur volendolo, non possono fare a meno dei fenomeni di localismo e possono risultare significative al riguardo le opere di sensibilizzazione portate avanti dalle minoranze etnico-linguistiche nei nuovi contesti globalizzati: diffuse e presenti da secoli in molte regioni d'Europa, esse vengono coinvolte, o si impegnano a coinvolgere le loro comunità in azioni collettive di affermazione o di ridefinizione d'identità, inserendosi in processi di riscoperta di "etnicità", recupero delle "radici" e ritorno alle origini; non è un caso che, andando oltre le diverse rivendicazioni etniche, linguistiche o religiose, le minoranze si impegnino in complesse azioni di autodeterminazione politica e culturale, com'è per i baschi e i catalani in Spagna o per i sardi e gli altoatesini in Italia. Tutto questo può ritenersi esito del fatto che «di fronte allo sradicamento delle culture tradizionali insorge il bisogno di "ancoraggi di affettività" o di stati di appartenenza più rassicuranti rispetto al mostro freddo del Leviatano dello Stato-nazione oltre che all'onnivoro capitalismo finanziario» (ibidem).

Si mitizzano perciò le tradizioni, le si inventano persino (Mandalà 2007), ma resta il fatto che le varie forme di "comunitarismo" locale esprimono bisogni collettivi di identità con esigenze di riconoscimento e rispetto della stessa. Le promesse non mantenute della modernità (quanto alle condizioni di eguaglianza, benessere e libertà), in una col tramonto delle ideologie, non stentano a sfociare in malesseri sociali che a loro volta esitano nei fondamentalismi e nella radicalizzazione delle fedi religiose, com'è dato rilevare diffusamente nei paesi del Medio e del Vicino Oriente. Nei fatti, i processi di globalizzazione risultano segnati da una sorta di "doppio legame" tra soggetti "globali" da una parte, impegnati a vivere nel mondo della *network society*, e soggetti "locali" dall'altra, legati alla comunità originaria che consente loro di riallacciarsi a un'identità nella quale riconoscersi: il fenomeno del *double bind* si adatta allo stato di cose di cui ci occupiamo anche se, pur operando ormai entro crescenti processi di manipolazione e omologazione delle culture e delle comunità locali, non ci rassegniamo ancora alla *macdonaldizzazione* del mondo. In realtà, anche grazie al diffondersi di Internet, torna a instaurarsi una nuo-

va dialettica tra quella che era la “socialità primaria” della comunità come luogo della famiglia, dell’amicizia, delle relazioni faccia-a-faccia, e la “socialità secondaria”, propria delle istituzioni politiche e amministrative nella quale vigono rapporti regolati dalla legge o dal diritto astratto:

La Rete può dar vita a comunità virtuali o diasporiche che condividono la stessa visione del mondo (essere vegetariani, punk, pacifisti, ecc.) o che si mobilitano su determinati obiettivi... a conferma dell’esistenza di modalità inedite di partecipazione che, passando dai *media*, delineano i contorni di una società civile mondiale e di uno spazio pubblico in cui emergono nuovi movimenti sociali e attori politici (Fistetti 2014).

Torna a instaurarsi, in altre parole, una nuova dialettica tra comunità e società e la “voglia di comunità” segnalata da Bauman può anche concretizzarsi nello sforzo di ricreare istituzioni adatte a attivare pratiche sociali positive nel regolare le logiche di mercato che non generino effetti negativi sul piano sociale e su quello ambientale. Si è ormai in presenza di nuovi contesti che caratterizzano i processi di globalizzazione segnando la crisi definitiva dello Stato-nazione su cui si è costruita la modernità: qui si sono incontrate e fuse le tradizioni della *Kulturnation* tedesca, accomunate da lingua, simboli e miti, ma ora i populismi e l’antipolitica rendono manifesta una dissociazione crescente tra comunità e società e ad essa non riescono a dare risposte adeguate le socialdemocrazie europee, che per prime hanno sostenuto la riduzione delle diseguaglianze sociali «attraverso un equilibrio tra lo sviluppo mediato dal mercato e la redistribuzione delle risorse». La crisi economica in cui versa da anni l’intero pianeta esprime oggi l’urgenza di «una profonda transizione, sociale, politica ed ecologica» in cui tutte le istanze emergenti della comunità si impongano nella sfera pubblica e portino alla creazione di istituzioni che favoriscano solidarietà e tutela delle persone. È significativo che uno dei principi a fondamento del *MAUSS* reciti: «La società non può essere retta da un principio unico, che sia lo Stato, il Mercato o qualsiasi altro feticcio ideologico, ma deve essere retta da una pluralità più o meno conflittuale di principi, anche economici, in una parola da una miscela di Stato, mercato e associazionismo» (Caillé 2008, 37).

Il Manifesto "convivialista" Una pluralità di principi, appunto: diretta espressione del MAUSS è un gran numero di principi operativi intesi a rispondere al profondo senso di insicurezza che si diffonde tra le popolazioni del pianeta anche quando si continua a predicare un futuro di speranze e di promesse: si moltiplicano infatti i regimi democratici e si attivano i movimenti contro le dittature ma al contempo si diffondono i processi di "finanziarizzazione" del mondo; le nuove tecnologie promettono saperi e conoscenze sempre più condivisi mentre al contempo mancano gli strumenti che agevolino la "transizione ecologica" verso nuove forme di economia sostenibile. Partendo da simili premesse, Alain Caillé, sostenuto da intellettuali e docenti di varie università, redige e sottoscrive nel 2013 il *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance* di cui Edgar Morin e Serge Latouche sono cofirmatari. Dopo condivisione è *convivialismo*, appunto, a potersi assumere come seconda parola-chiave, seconda bandiera dei nuovi orientamenti, anche se è noto che il *Manifesto* non ambisce a farsi portatore di una dottrina filosofica e politica nuova rispetto a quelle del primo Novecento (liberalismo o socialismo, comunismo o anarchismo). Poiché gli aderenti si impegnano a promuovere l'arte di vivere insieme, valorizzando la relazione e la cooperazione e prendendosi cura delle persone e dell'ambiente naturale, è stato a ragione osservato che, se fosse stato redatto in italiano i promotori del Manifesto avrebbero «scelto come nomisimbolo 'con-vivere', 'con-dividere', '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» (Favole 2014).

L'*interdipendenza* del sottotitolo, a sua volta, esprime in pieno quella che Pierpaolo Donati (1994) riconosce come "concezione relazionale della persona", uno dei modi di interpretare nella società non il rigido sistema di Durkheim ma la comunità plastica e aperta di Mauss che torna di nuovo a farsi oggetto e soggetto di riflessione; non può essere un caso del resto che il *Mouvement* abbia trovato nell'acronimo MAUSS la sua ragione sociale, che è poi la sua ragion d'essere. Se ora aggiorniamo e precisiamo la linea tracciata nei primi anni Ottanta, quelli che per brevità chiama-

mo i “convivialisti” non dichiarano di esser contrari al mercato ma esprimono e ribadiscono l’esigenza di una decisa attenzione al mondo e all’umanità intera: il mercato è pienamente legittimo solo se rispetta i postulati della *comune umanità* coerenti a loro volta con il rispetto dell’ambiente. Ad animare la buona politica sono 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, accettando però e controllando il conflitto (Favole 2014).

Al di là del problema del mercato in sé, la minaccia che più incombe sull’umanità è il neoliberismo che estende indebitamente l’economia alla società e cerca il profitto in tutti gli ambiti dell’operare sociale: nei fatti, 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 via via semplificate e ridotte al solo perseguimento del profitto con la conseguenza che, se «niente è fatto per senso del dovere, per solidarietà o per il gusto di un lavoro ben fatto e il desiderio di creare, non restano da attivare che le “motivazioni estrinseche”, ovvero il gusto del guadagno e della promozione gerarchica»; l’*homo œconomicus* finisce con l’identificarsi con la natura umana e arricchirsi diviene uno scopo legittimo dell’operare sociale. La scienza economica neoliberista, infine, per il fatto stesso di diffondersi su ogni piano della realtà sociale, «colonizza il mondo» (Caillé 2013) e, se tra le minacce che incombono sull’umanità c’è ancora l’idea di una crescita infinita, i convivialisti si fanno strenui difensori della *decrescita felice* (non è un caso che tra i firmatari del *Manifesto* compaia Serge Latouche) e sostenitori di una forma di «democrazia post-crescita diretta a promuovere uguaglianza di opportunità, ben-vivere e libertà dei soggetti sociali».

Rifuggono dunque dall'idea di una crescita senza fine, che può diventare un incubo per l'umanità intera e per il rinnovamento della politica e dell'umanità intera propongono: «una migliore distribuzione delle risorse attraverso l'adozione di un salario minimo; l'uso di nuove tecnologie al servizio della “transizione ecologica”; l'esigenza di considerare le reti telematiche come *beni comuni* accessibili a tutti» (Favole 2014).

Comunicare per costruire realtà

Effetti a lungo termine e costruzione sociale della realtà

Negli ultimi vent'anni del XX secolo in seno alla *communication research* si tende a superare l'impasse del dibattito ideologico sugli "effetti limitati" (in seno ai quali cresce l'influenza mentre si riduce la persuasione) e si fa dominante invece lo studio degli *effetti a lungo termine* incentrato sulla questione di come i mass media costruiscono l'immagine della realtà sociale: «muta in primo luogo il *tipo di effetto* che non riguarda più le attitudini, i valori, i comportamenti del destinatario, ma è un effetto cognitivo incentrato sui sistemi di conoscenze che il destinatario assume e struttura stabilmente a causa del suo consumo di comunicazioni di massa». Il passaggio agli effetti cumulativi implica l'abbandono del modello trasmissivo del comunicare a favore di un modello centrato sul processo di significazione; cambia inoltre il quadro temporale per cui dagli effetti puntuali, legati all'esposizione al singolo messaggio, si passa ad effetti sedimentati nel tempo; muta infine il quadro scientifico in cui si collocano le nuove problematiche: «Focalizzandosi sul rilievo e sul ruolo dei processi simbolici e comunicativi come presupposti della sociabilità, è la sociologia della conoscenza a diventare progressivamente una delle tematiche guida». Nel senso indicato, un posto di rilievo viene occupato in primo luogo dall'*agenda setting*, per cui «la gente tende a includere o escludere dalle proprie conoscenze ciò che i media includo-

no o escludono dal proprio contenuto... Descrivendo e precisando la realtà esterna presentano al pubblico una lista di ciò intorno a cui avere un'opinione e discutere» (Wolf 1985, 137-42).

Sono molti gli studiosi a soffermarsi sull'effetto agenda per cui gli spettatori si trovano ad essere sempre più dipendenti dai media nel formarsi di immagini di realtà, dato che una gran parte della vita sociale è al di là di ciò che può essere esperito direttamente: da qui consegue che quel genere di effetti viene fatto rientrare nella più ampia tematica dei media e della costruzione sociale della realtà. Al riguardo si delineano sempre nuove tendenze di ricerca con crescente riferimento al mondo dell'informazione e centrate su tematiche altrettanto nuove; nel quadro di riferimento, però, accanto all'informazione (che rimane prioritaria) vengono fatti rientrare il cinema e la *fiction* più in generale. Jay Blumler e Michael Gurevitch sono tra i primi a segnalarlo: «Attraverso la costante ripetizione di certe trame, storie popolari, ritratti di personaggi e situazioni che i personaggi devono affrontare, i media proiettano determinate immagini della società e della realtà... Ne consegue che i media hanno un ruolo cruciale non solo nel trasmettere informazioni sugli eventi ma anche nel dare forma alla realtà, nella percezione del contesto sociale in cui collocare gli eventi» (cit. *ivi*, 116).

Nei fatti, i media svolgono un ruolo cruciale in quella che chiamiamo *costruzione di realtà* in quanto aiutano a strutturare l'immagine della realtà sociale nei tempi lunghi, organizzando nuovi elementi di quell'immagine e finendo col generare nuove opinioni e nuove credenze. Le parole, e la lingua in cui sono immerse, costruiscono realtà, come abbiamo segnalato altrove.¹ Ma sono soprattutto i media, nella loro ampia e complessa diffor-

¹ Giacomarra (1997). Al riguardo, lungi dal citare le complesse questioni legate all'ipotesi del determinismo linguistico di Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf, ci limitiamo a riprendere le osservazioni che Ilvo Diamanti dedica alle *parole del nostro tempo* presentando i risultati di un sondaggio teso a delinearne una mappa articolata in distinte regioni di significato (*Le parole del futuro*, Repubblica, 3 giugno 2016): «Le parole non sono solamente un modo per dire e comunicare la realtà, ma contribuiscono e definirla, a costruirla. Senza parole, la realtà non esiste perché le parole la rivelano. Così, attraverso questo sondaggio, abbiamo cercato di "rivelare" la realtà "rilevando" le parole che utilizziamo per dirla».

mità, a costruire la realtà sociale. Al riguardo Wolf ha modo di precisare che «la conoscenza diffusa dai media non viene normalmente usata o trattata come una delle conoscenze o delle rappresentazioni possibili dei fenomeni sociali, ma piuttosto come la forma da essi assunta. Le rappresentazioni mediali dei fenomeni sociali sono usate dai soggetti come *risorse* per orientarsi, per comprendere, per allinearsi, nelle proprie interazioni quotidiane» (ivi, 122). Le costruzioni sociali della realtà e le rappresentazioni diffuse dai media vengono infatti assunte, sia pure implicitamente, come oggetto di mutua conoscenza, risorsa la cui conoscenza viene data per scontata e finisce così col costituire un orizzonte comune di senso. Tutto questo risulta di particolare rilievo in mancanza di fonti alternative di conoscenza della realtà, il che è quasi la regola nel villaggio globale di antica memoria.

Le osservazioni sopra riportate si rivelano di particolare rilievo quando prendiamo in considerazione il cinema neorealista italiano del secondo dopoguerra nel quale, com'è possibile verificare consultando il saggio riportato nel sito *on line* (Webook) dell'Editore Palumbo, non si registra una libera creazione di testi e immagini filmiche ma *per principio* un'attenta ricostruzione di situazioni e personaggi. Quali altre conoscenze gli spettatori odierni possono avere del resto del succedersi di eventi che *fanno* il Neorealismo?

Cinema e costruzione di realtà

Nel corso della Guerra del Golfo (1990/91), la prima guerra del villaggio globale che segna uno spartiacque nella storia dei *media*, sono molti gli studiosi che si impegnano in ambiziose ricerche su come i giornali e le televisioni forniscono notizie in merito alla guerra e su che immagini danno di una realtà di cui giornali e tv non riescono mai a sapere quanto necessario. Cercando di acquisire consapevolezza dei limiti di un'informazione prodotta in quello stato di cose ci si orienta a condividere il ricorso a nuove chiavi di lettura del rapporto tra racconto e realtà, la più rilevante delle quali risulta essere alla fine quella elaborata da Peter L. Berger e Thomas Luckmann, sociologi della conoscenza, sostenitori dell'o-

rientamento di comunicazione e costruzione di realtà. Facendo tesoro dell'insegnamento dei due sociologi l'orientamento non tarda a esser ripreso dai sociologi della comunicazione interessati a verificare come articoli di giornale e servizi radiotv più che descrizioni oggettive della realtà costituiscano possibili (ri)costruzioni di fatti ed eventi sui quali non si dispone di adeguate informazioni pur dovendo riferire quotidianamente. Nella direzione intrapresa si sviluppa un percorso tutto incentrato sull'informazione mentre si manca di seguire un percorso consimile in altri ambiti dei prodotti culturali quale può essere il caso del cinema. Sono ben pochi studiosi, in ogni caso, a trattare la questione del rapporto cinema-realtà e continua dunque a rimanere senza risposta l'esigenza di confrontarsi con un serbatoio di immagini che fa appello alla realtà ma solo per superarla o, appunto, (ri)costruirla. Un esempio significativo, in tal senso, è costituito dall'opera di Federico Fellini ritenuta espressione di una sorta di "realismo magico" in riferimento al modo di trattare le diverse realtà prese in carico: essa può dare avvio all'idea di come anche per il cinema si possa parlare di costruzione di realtà, partendo da spezzoni del vissuto (Casetti 1996). Riteniamo opportuno però partire da più lontano, cioè dal rapporto racconto-realtà.

Il racconto e la realtà raccontata Il raccontare, per il fatto stesso di accompagnarci sin da quando cominciamo a parlare, viene di solito considerato un atto naturale che nasce con l'essere umano e lo accompagna man mano che cresce; per rifarci ad Aristotele, non può esserci "animale parlante" che non sia al contempo "narrante", capace cioè di raccontare fatti ed eventi, pensieri e stati d'animo. Il racconto viene dunque trattato da critici e letterati come un prodotto confezionato di tutto punto senza che se ne avverta l'esigenza di conoscere il modo del suo farsi e le competenze cui il narratore fa appello. Questo vale finché non si comincia a riflettere e a studiare da vicino il "farsi del racconto", il che avviene ai primi del Novecento con la scuola del Formalismo russo e a metà del secolo con la scuola francese dell'*Analyse du récit*. Entrambe incentrate su una prospettiva strutturalista, in esse si fa centrale l'analisi del testo a partire dai prodotti folklorici di tradizione orale: Vladimir

Ja. Propp, Aleksandr Afanasjev e Viktor Šklovskij tra i formalisti russi, Claude Bremond, Gerard Genette e Roland Barthes tra i narratologi francesi, sono nomi oltremodo noti sui quali dunque non mette conto tornare a soffermarci.

Ancora a metà Novecento, nel corso dei primi anni Settanta, vengono a maturazione nuovi orientamenti d'indagine anche nel settore dei prodotti culturali e massmediatici; oggetti di studio di crescente interesse diventano così gli articoli e i servizi che ogni giorno compaiono su stampa, radio e tv e dei quali si fa forte l'esigenza di studiare modalità di produzione e di diffusione. In questa direzione si confrontano e si fondono i contributi dello Strutturalismo linguistico, letterario e antropologico con quelli provenienti dalla *Communication Research*: quest'ultima, nata in America negli anni Venti con una speciale attenzione rivolta agli effetti dei *media*, si diffonde in Europa con un interesse crescente per la stesura dei testi giornalistici e radiotv. Dalle più che numerose indagini condotte scaturisce la considerazione che evento e notizia sono fatti distinti e l'uno diviene l'altra solo se e quando è sottoposto agli interventi redazionali del *Newsmaking*; stupisce però che la raccolta e l'*editing* siano le fasi oggetto di maggiore attenzione mentre più trascurata è quella del trattamento delle informazioni da trasformare in pezzi finiti (Giacomarra 1997). Torna così a farla da padrone il pregiudizio: che c'è di più naturale e spontaneo del raccontare?

A questo punto vediamo di approfondire la questione e torniamo a chiederci, ammesso che non l'abbiamo fatto prima: che cos'è un *racconto*? E quali rapporti intrattiene con la realtà? Nell'uso comune "raccontare" o "narrare" rinviano a universi concettuali tanto fluidi che le aree semantiche ricoperte risultano poco distinte e talora contraddittorie: parole *omnibus*, è il caso di dire, dal momento che ognuno le sceglie e le usa a suo piacimento nei contesti più diversi. Nei comuni dizionari per *raccontare* si intende «esporre a voce, riportare parole e fatti in maniera attenta e particolareggiata e per lo più alla buona», oppure «narrare per iscritto, senza darsi grandi pretese letterarie»; per *narrare* invece si intende «esporre un avvenimento con ordine e ricchezza di particolari». In lessici di maggior rilievo, come il *Grande Dizionario*

di Salvatore Battaglia (edizione curata da G. Barberi Squarotti) si registrano sei o sette accezioni diverse sia dell'uno che dell'altro lemma (con i rispettivi deverbali); di *raccontare* si danno infatti le seguenti definizioni:

Far conoscere, render noti, comunicare ad altri, a voce o per iscritto, fatti, vicende, situazioni, con ordine e completezza; narrare. Far conoscere la cronaca di avvenimenti, lo svolgersi di vicende storiche, le imprese di un eroe, secondo l'ordine cronologico e in modo chiaro e particolareggiato, per lo più per mezzo della redazione di un apposito scritto (s.v.).

Di *racconto* si dà la seguente definizione: «Cronaca di avvenimenti, esposizione di ricerche storiche... per lo più svolta per iscritto e in modo disteso e particolareggiato». Di *narrare* si danno definizioni analoghe ma si aggiunge, fra parentesi: «avvalendosi di un'appropriata struttura formale o di particolari tecniche e risorse stilistiche nel caso di narrazioni scritte di natura ufficiale, scientifica o artistica». Di *narrazione* si danno infine due definizioni:

Racconto ampio e coerente, sia scritto sia orale, di fatti, circostanze, avvenimenti, reali o immaginari, esposti per lo più secondo l'ordine cronologico. Relazione, cronaca, storia... notizia. Descrizione o esposizione per lo più oggettiva di un fatto, di un fenomeno anche scientifico (s.v.).

A fronte delle accezioni richiamate si pone il *Dizionario dei sinonimi e dei contrari* di Aldo Gabrielli dov'è dato rilevare invece che, tra una definizione e l'altra, si trova tutto e il contrario di tutto; alla voce *racconto* corrispondono infatti: «Notizia, favola, leggenda, storiella, aneddoto, episodio, parabola. Novella, romanzo, bozzetto, autobiografia, memorie, biografia. Esposizione»; alla voce *narrazione* si registrano invece rimandi diversi e a tratti contraddittori: «Descrizione, racconto, narrazione. Cronaca, storia, annali, diario, poesia, fiaba. Relazione, rapporto, rassegna, rendiconto, resoconto, verbale». Nei due gruppi di accezioni si individuano tratti comuni che ci aiutano a mettere a punto l'opinione corrente del verbo e del sostantivo: a) Comunicare, esporre, far conoscere, render noti; b) a voce o per iscritto; c) parole, fatti, vicende, situazioni; d) con ordine e completezza, in modo chiaro [disteso, oltre che accurato] e dettagliato.

to; e) Esposizione per lo più oggettiva; f) per lo più secondo l'ordine cronologico; g) per lo più alla buona, senza grandi pretese letterarie; h) valendosi di un'appropriata struttura formale. I lessici consultati sono molto decisi nel definire i rapporti che il racconto intrattiene con la realtà, rapporti che tutti danno per scontati, e non è un caso che solo alla terza accezione di *raccontare* e alla quinta di *racconto* venga introdotto il concetto di invenzione nel *Grande Dizionario* del Battaglia:

Svolgere una vicenda, una storia d'invenzione, porgendola alla lettura o all'ascolto, con lo scopo di intrattenere o di divertire... Componimento letterario in prosa, di carattere narrativo e per lo più d'invenzione, in genere collocato tra la novella e il romanzo per ampiezza e complessità (s.v.).

Raccontare viene così a significare per approssimazioni successive: a) riferire su fatti realmente accaduti; b) inventare storie e avvenimenti dando loro parvenza di realtà; c) lo stesso, ma enfaticizzandone il carattere di irrealtà; d) connettere secondo fantasia brani di storie reali.

Il contributo della narratologia francese Per i lessici il racconto intrattiene con la realtà un rapporto dato per certo e il narratore non può che riprendere tratti di realtà di cui ha esperienza, variamente combinandoli. Nessun dubbio sfiora i lessicografi i quali si dichiarano sempre convinti dello stretto rapporto fra racconto e realtà... a meno che non si superi quello che si rivela ben presto un luogo comune e non si torni a ripensare per intero la questione. È quello che provano a fare per il racconto letterario i narratologi della scuola di *Analyse du récit*, partendo da Roland Barthes e procedendo con Gerard Genette, Claude Bremond e altri che sarebbe lungo citare.

Se accettiamo, per convenzione, di attenerci al campo dell'espressione letteraria, definiremo senza difficoltà il racconto come la rappresentazione di un evento, o di una sequenza di eventi, reali o fittizi, per mezzo del linguaggio... Questa definizione positiva (e corrente) ha il merito dell'evidenza e della semplicità; il suo principale inconveniente è appunto forse quello di chiudersi e di chiuderci entro l'evidenza, di celare ai nostri occhi... le frontiere del suo esercizio, le condizioni della sua esistenza (Genette 1969, 273).

Il rapporto fra racconto e realtà non può darsi per scontato per questioni legate alla ricezione dell'evento in quanto tale, in sé ricco di sfaccettature ma per il quale è ineliminabile la questione del "punto di vista"; per i diversi modi di collegare gli accadimenti tra loro, nella realtà connessi in tanti modi di cui il narratore non può che adottarne uno; per la diversità dei tempi, per cui accade che eventi diversi possono svolgersi in uno stesso tempo, solo che nel racconto devono necessariamente disporsi in successione; per la logica del racconto, infine, che è ben altra dalla logica di svolgimento degli eventi. Da tutto questo deriva che la riproposizione di realtà operata dal racconto non può essere l'esito di un semplice *trasferimento*, dall'evento alla parola, ma è bensì una vera e propria *trasformazione*; è significativo, in tal senso, che i narratologi tengano a distinguere: a) la *storia*, ovvero il contenuto della narrazione dietro cui sta un susseguirsi di eventi; b) il *racconto*, ovvero il testo narrativo inteso come significante di un significato quale risulta dal susseguirsi degli eventi, e qui si tiene distinta la *fabula* (gli eventi in successione logica) dall'*intreccio* (gli eventi nel corso del racconto); c) la *narrazione*, ovvero l'atto narrativo nel senso di qualcuno che narra un evento. Fra storia, *fabula* e intreccio non c'è sovrapposizione per il semplice fatto che le leggi del racconto sono altro da quelle dell'evento in sé:

Le leggi appartengono a due livelli di organizzazione: a) riflettono le costrizioni logiche che ogni serie di eventi ordinati in forma di racconto deve rispettare per risultare intellegibile; b) alle costrizioni valide per ogni racconto aggiungono le convenzioni del loro particolare universo che caratterizzano una cultura, un'epoca, un genere letterario, lo stile di un narratore e, al limite, un certo racconto (Bremond 1969, 99).

Il racconto opera una selezione tra gli eventi e le fasi in cui essi si articolano e ne fornisce un quadro interpretativo nell'indicare o segnalare le cause dei fatti che accadono, anche quando non lo dichiara esplicitamente. Il rapporto tra racconto e realtà può dirsi allora di tipo metonimico poiché si danno figure e testi in cui la causa sta per l'effetto, il contenente per il contenuto, l'autore per l'opera, l'astratto per il concreto, il simbolo per l'oggetto designato, lo strumento per l'arte a cui serve. Il racconto mette in evidenza il simbolico, l'astratto, il quadro, la causa di un

evento ed è altro dalla realtà raccontata nella quale sono invece presenti oggetti, effetti, contenuti e fatti concreti; mostra infine di essere soprattutto un «investimento di senso» e non un semplice resoconto poiché spiega la realtà, ne coglie i nessi, ne connette le cause agli effetti: dietro ogni racconto si snoda insomma una *logica*, la logica narrativa appunto, che sostituisce alla logica del caso, della ripetizione e della ridondanza che governa il reale (ed è dunque una *crono/logica*) una logica detta del pertinente, una *logica causativa*, la logica per eccellenza del racconto: «La molla dell'attività narrativa è la confusione tra la consecutività e la consequenzialità, in quanto *ciò che viene dopo* è letto nel racconto *come causato da*» (Barthes 1969, 45).

La logica del racconto e il ruolo del lettore È necessario a questo punto evidenziare il ruolo del lettore il quale, lungi dall'essere il soggetto passivo per come solitamente lo si immagina, è la condizione a che gli artifici e le convenzioni su cui si basa la logica del racconto funzionino in una sorta di accordo tra chi narra e chi legge. Umberto Eco mette in rilievo la particolare posizione del fruitore introducendo la figura del *lector in fabula* e rilevando come il lettore condivida con l'autore le stesse premesse narrative con le quali opera:

Per organizzare la propria strategia testuale un autore deve affidarsi a tante competenze che conferiscano contenuto alle espressioni che usa. Egli deve assumere che l'insieme di competenze a cui si riferisce sia lo stesso a cui si riferisce il proprio lettore. Pertanto deve prevedere un Lettore Modello capace di cooperare all'attualizzazione testuale come pensava e di muoversi sul piano interpretativo così come si è mosso su quello generativo (1979, 55).

Nel quadro delineato è da ritenere essenziale una qualche cooperazione interpretativa perché l'investimento di senso operato dal narratore produca nell'altro gli effetti di realtà desiderati. Se ogni racconto è inoltre una «costruzione di realtà», la possibilità di produrre effetti di senso si gioca per intero sulla cooperazione interpretativa fra autore e lettore: il primo garantisce al secondo non la verità dell'evento ma la sua *veridicità* (o *veridittività*) attraverso «la scelta di una lingua... di un tipo di enciclopedia... o di un dato patrimonio lessicale e stilistico». A sua volta il piacere del testo, nella

ben nota lettura barthesiana, non dipende dagli universi narrativi delineati ma «dal gioco che autore e lettore mettono in opera, per cui l'uno delinea possibili percorsi mentre l'altro si dà a indovinarli». Non ci vuol molto a comprendere come tutto questo metta infine in discussione il preteso realismo del racconto:

Il racconto non fa vedere, non imita; la passione che può infiammarci alla lettura di un romanzo non è quella di una "visione" (e infatti non "vediamo" niente), ma quella del senso, cioè di un ordine superiore di relazioni... Ciò che "accade" nel racconto dal punto di vista referenziale (reale) è alla lettera niente (Barthes 1969, 45).

La costruzione sociale della realtà Il concetto di "realtà come costruzione sociale" rientra nelle elaborazioni di sociologia della conoscenza che abbiamo richiamato in apertura e che ne costituiscono il fondamento: a molti anni dalla pubblicazione di *The Social Construction of Reality* la linea tracciata dai sociologi allora richiamati costituisce ancora una sfida. Riprendendo la linea tracciata da Max Weber, Peter L. Berger e Thomas Luckmann sostengono che la realtà nella quale gli uomini interagiscono non è quella che esiste in natura ma quella che viene costruita socialmente e che si delinea nelle diverse culture nel succedersi di processi di *istituzionalizzazione* in cui la lingua svolge un ruolo centrale. Essi rilevano perciò come quel che si crede di percepire come reale non ha alcuna consistenza oggettiva ma varia da una società all'altra: ciò che chiamiamo "realtà" non è altro che una costruzione sociale, esito di distinte codificazioni, mediazioni e trasmissioni. Tra gli esempi richiamati, letteratura e filosofia, religione e mitologia non consistono forse di universi di testi i quali producono effetti di realtà che stanno al di là e al di sopra della realtà oggettiva? A ben guardare, la letteratura è fatta di testi e lo stesso vale per la filosofia, per i miti e la religione, tutti universi di "testi" (nel senso di "tessiture" di parole) e di narrazioni.

Nel processo delineato la lingua svolge un ruolo primario inteso come *istituzionalizzazione*:

La lingua costruisce immensi edifici di rappresentazioni simboliche che torreggiano sulla realtà della vita quotidiana come presenze gigantesche appartenenti a un altro mondo... Un intero mondo può essere attualizzato in

qualsiasi momento per mezzo della lingua. Un mondo intero ci si può aprire davanti in qualsiasi momento:... la lingua “rende presenti” non solo gli individui che sono fisicamente assenti in quel momento, ma anche persone che appartengono al passato ricordato o ricostruito, e persone proiettate come figure immaginarie nel futuro (Berger Luckmann 1989, 62-5).

Dalle importanti osservazioni dei due sociologi è possibile far discendere la considerazione di come la lingua costituisca lo strumento principe di “costruzione di realtà”, destinato com’è non solo a trasmettere mediazioni simboliche che assicurino coesione sociale, ma anche e prima ancora nell’elaborarle; per altro verso, nelle costruzioni di realtà si ritrovano esiti di mediazioni simboliche operate dalla lingua prima per essere elaborate e poi per essere apprese, condivise e partecipate dai membri della comunità.

Il discorso del racconto cinematografico

Un percorso simile può essere seguito per il racconto cinematografico che fino a non molto tempo addietro è stato trattato con sufficienza da letterati, storici della letteratura e critici letterari. Accanto agli storici del cinema degli anni Cinquanta ci vorranno i contributi di studiosi, anch’essi d’ascendenza semiotica e variamente collegabili all’*analyse du récit*, perché questo stato di cose cominci a cambiare e si scopra la dimensione più propria del “discorso” cinematografico: Christian Metz e Francesco Casetti sono tra i primi a muoversi sulla scia dei narratologi francesi riprendendo l’itinerario del “fare” cinematografico, di cui fanno emergere le procedure più proprie, per metterlo in parallelo con le modalità del racconto letterario.

In effetti, dal racconto, letterario o giornalistico che sia, al cinema il passo è breve: il fatto stesso di confrontarsi con la realtà dell’evento, di cui il giornalista si fa idealmente testimone per poi riferire al lettore, suggerisce di accostare il “discorso” del primo al lavoro che svolge l’operatore del cinema: partono l’uno da un evento e l’altro da un progetto incentrato su un’idea; elaborano un percorso cognitivo per poterne scrivere e sceneggiare; raccolgono i materiali necessari (il giornalista gli appunti su fatti, personaggi e contesti; l’operatore su ambienti e paesaggi, allestendo

scenari che verranno poi filmati in successione); montano infine il materiale raccolto o filmato, registrato o annotato, costruendo un testo dotato di senso. Pur partendo da un'idea, l'operatore cinematografico deve insomma fare i conti prima o poi con la realtà da filmare, diversamente in ciò dal romanziere realista che manifesta esigenze simili ma che può rinviare o omettere del tutto il confronto con la realtà, interessato solo alla coerenza del testo.

Se proviamo a ripercorrere l'itinerario del "fare" cinematografico, mettendolo in parallelo con le modalità del racconto per farne emergere le procedure che lo caratterizzano, osserviamo come nella fase di produzione del testo cinematografico sia possibile individuare tre complessi di operazioni: i primi, in un certo senso, costituiscono la *Rappresentazione*, i secondi la *Narrazione*, i terzi la *Comunicazione* e concernono il rapporto con lo spettatore.

La rappresentazione La natura della rappresentazione è per molti versi riconducibile alla dimensione del fare e del rappresentare com'è stata valutata e commentata per molto tempo nei contesti più diversi. Tra gli studiosi richiamati se ne dà un senso ben diverso, intimamente legato alla dimensione semiotica, e narratologica in particolare:

Nella natura stessa della rappresentazione ("far stare per" o "stare per")... risiedono le radici di un doppio e, per certi versi, contraddittorio percorso: da un lato la ripresentazione fedele e la ricostruzione meticolosa del mondo; dall'altro la ricostruzione di un mondo a sé, comunque distante da quello di primo riferimento. Il rappresentare procede sia in direzione della "presenza" della cosa, sulla base dell'evidenza e della rassomiglianza, sia della sua "assenza", sulla base dell'illusorietà e del miraggio dell'immagine (Casetti Di Chio 1990, 112-13).

Nel percorso che va dall'evento alla sua rappresentazione è possibile individuare tre fasi: la prima è costituita dall'*Impostazione*, la "messa in scena" del cinema dettata non dall'oggettività degli eventi ma da scelte che l'autore e il regista compiono fra diverse possibilità, la quale dipende dalla definizione del tema e dalla scelta della cornice (*frame*) entro la quale si definisce il nucleo centrale dell'evento da rappresentare: in base al *frame* delineato uno stesso evento acquisisce sensi diversi dando origine a percorsi

narrativi differenti. La seconda fase è costituita dalla *Ripresa*: nel prepararsi a filmare una scena regista e sceneggiatore individuano uno o più punti d'osservazione privilegiati lungo i quali delineare un itinerario; definiscono il "punto di vista" corrispondente alla "messa in quadro", facendone seguire il tipo di sguardo che intendono gettare sulla scena allestita nella fase di impostazione e il tempo da riservare all'osservazione dei singoli aspetti. La terza fase è costituita dall'*Edizione*, o "messa in serie", coincidente col montaggio delle immagini filmate; la quarta infine dall'*Associazione*, nella quale si parte da segni verbali, orali o scritti, sonori e iconici, fissi o in movimento e si passa a generare complessi di segni da cui originano sintagmi narrativi che si succedono secondo criteri diversi e distinti:

L'*associazione per identità* [si ha] quando un'immagine è legata a un'altra o perché è la stessa che ritorna o perché presenta uno stesso tratto, ripetuto anche se in maniera diversa... L'*associazione per prossimità*, quando un'immagine risulta legata a un'altra per il fatto di rappresentare elementi diversi facenti parte della stessa situazione, dettata da forme di vicinanza reale, presupposta o dimostrata; l'*associazione per transitività*, quando un'immagine è legata a un'altra per il fatto di rappresentare due momenti di una stessa azione (ivi, 127).

La narrazione e il trattamento del tempo e dello spazio Il secondo complesso di operazioni è costituito dalla *Narrazione* nella quale il racconto cinematografico viene elaborato in base ai materiali raccolti. La *storia* degli eventi si fa *racconto* attraverso i numerosi interventi di trasformazione operati dal narratore e il racconto, nel suo farsi, fa appello a tre categorie che ne rendono possibile la stesura: il *tempo*, concernente la relazione tra i tempi della storia e quelli del racconto; l'*aspetto*, riferito al "punto di vista", al modo cioè in cui la storia viene percepita dal narratore; il *modo*, che riguarda il genere di discorso utilizzato (Todorov 1969). Per ogni categoria si offrono al narratore diverse opzioni tra cui scegliere, in linea col percorso narrativo da seguire: naturalmente non sono gli eventi a imporre un percorso, ma è il soggetto narrante a darselo. Sulla stessa linea, Genette procede a una formulazione più ampia e articolata in cinque categorie (*Ordine, Durata, Frequenza,*

Modalità, Voce) in riferimento al trattamento cui gli eventi sono sottoposti, dopo che sono stati impostati, ripresi e collegati nelle diverse parti.

Il trattamento del tempo nella realtà si articola su tre dimensioni: l'ordine di successione degli eventi, la durata del loro svolgimento, la frequenza; il trattamento del tempo nel racconto, invece, pur potendo partire dal modo di svolgersi nella realtà, consiste in una sua risistemazione, ricostruzione o manipolazione, secondo le esigenze proprie del narrato. Quanto all'ordine, esso «definisce lo schema di disposizione degli eventi nel flusso temporale oltre che il loro rapporto di successione» e riguarda in pratica i rapporti fra la *storia* e il *racconto* in riferimento al tempo di svolgimento dell'una e dell'altro: il tempo vissuto si svolge secondo proprie coordinate le quali prescindono dal fatto che possano poi essere rappresentate; il tempo del racconto, invece, non coincide con la cronologia degli eventi e la cronologia interna non coincide con quella esterna al racconto. Di seguito alla ricostruzione narrativa del tempo vissuto si pone infine la questione della risistemazione degli eventi secondo l'ordine temporale proprio del racconto, risultante dal confronto fra la successione degli eventi nel discorso narrativo e il loro ordine nella storia, avendo ben chiaro che l'ordine del racconto non è quello della storia.

Passando al trattamento dello spazio, è da ricordare in partenza che il racconto di un evento annulla il movimento che gli è proprio, sostituendovi una propria dinamica. Nel cinema significa che il racconto può manipolare per sue esigenze il movimento fra gli spazi narrativi attraversati, accelerandone o rallentandone il flusso: «La macchina da presa, pur limitandosi a scomporre il movimento e a registrare singole pose, agisce come un meccanismo in grado di registrare la continuità dinamica del reale e addirittura di manipolarne le apparenze, accelerandone o decelerandone il flusso» (Casetti Di Chio 1990, 134).

A muoversi non sono solo gli eventi nello spazio ma anche gli osservatori con la macchina da presa, dal che derivano quattro “stati di osservazione” che incidono sul narrato:

lo spazio *statico fisso*, offerto da inquadrature bloccate di ambienti immobili, si realizza quando da un punto di osservazione fisso si rilevano e si de-

scrivono ambienti in qualche modo stabili e definiti; lo spazio *statico mobile*, definito dalla staticità della macchina da presa e dal movimento delle figure entro i bordi fissi dell'immagine, differisce dal primo in quanto riguarda figure e ambienti in movimento, osservati da un punto fisso; lo spazio *dinamico descrittivo* è definito dal movimento della macchina da presa in relazione con quello delle figure: la macchina da presa si muove per meglio rendere il movimento altrui... Lo spazio *dinamico espressivo*, infine, è definito dal movimento della macchina da presa in relazione dialettica e creativa con quello delle figure. È la macchina da presa, e non il personaggio con il suo spostamento o l'asse del suo sguardo, a decidere che cosa si deve vedere (ivi, 135-37).

Le modalità e la voce del racconto Il trattamento narrativo di due importanti categorie quali sono tempo e spazio non esaurisce il complesso delle trasformazioni cui il racconto sottopone il succedersi degli eventi. Di non minore rilievo sono, dal punto di vista operativo, le *modalità* del narrare, ovvero i generi di discorso utilizzato dal narratore per raccontare la storia. «Partendo dall'idea che la funzione del racconto non sia dare ordini, formulare auguri, enunciare condizioni... ma semplicemente narrare una storia, quindi riferire fatti (reali o fittizi), il modo verbale unico, o almeno caratteristico, non può che essere l'indicativo» (Genette 1976, 208). Le modalità del narrato concernono in primo luogo il *punto di vista* e le variazioni del punto di osservazione prodotte nello svolgersi del racconto possono essere interpretate come cambiamenti di messa a fuoco da cui derivano almeno due modalità di regolazione: a) la *distanza* (tra l'evento e l'osservatore), col racconto che fornisce al lettore/spettatore maggiori o minori dettagli, in modo più o meno diretto, in funzione della distanza adottata; b) la *prospettiva*, con l'informazione data che viene in qualche modo dosata in funzione delle conoscenze di cui dispone la parte di cui si adotta il punto di vista. "Colui che vede" non sempre è "colui che parla"; l'osservatore può esser distinto dal narratore e, se previsto, l'uso della prima persona non richiede di necessità che il racconto si focalizzi sul personaggio principale.

La *voce* costituisce l'ultimo dei fattori di trattamento degli eventi da trasformare in racconto; essa designa i rapporti fra racconto e narrazione ma soprattutto quelli fra storia e narrazione,

ovvero i rapporti fra narratore, personaggio e lettore/spettatore. Su questo piano si collocano gli aspetti relativi all'istanza narrativa: «La voce è l'aspetto... dell'azione verbale considerata nei suoi rapporti col soggetto che, in questo caso, non è solo chi compie o subisce l'azione, ma anche chi (si tratti dello stesso oppure di un altro) la riferisce, ed eventualmente tutti coloro che partecipano, anche passivamente, all'attività narrativa» (ivi, 260).

È opportuno segnalare infine che, facendo riferimento al tempo in cui si collocano gli eventi, è possibile individuare quattro diversi generi di narrazione:

la *narrazione ulteriore* (posizione classica del racconto, al passato)... è quella che presiede alla stragrande maggioranza dei racconti prodotti. L'uso del tempo passato è sufficiente a designarla come tale...; la *narrazione anteriore* (racconto predittivo, generalmente al futuro)... ha finora usufruito di un investimento letterario molto inferiore agli altri generi, com'è nel caso del racconto profetico o del lungo sogno premonitore; nella *narrazione simultanea* (racconto al presente, inteso come contemporaneo all'azione) la coincidenza rigorosa tra storia e narrazione elimina qualunque tipo di interferenza e di gioco temporale; nella *narrazione intercalata* infine, storia e narrazione possono aggrovigliarsi in modo tale che la seconda agisca sulla prima, come avviene nel romanzo epistolare con molti corrispondenti (ivi, 264-67).

Neorealismo e denuncia sociale

Il trattamento della realtà nel cinema neorealista Damiano Damiani, quanto al rapporto tra cinema e storia, ha modo di osservare che «il cinema neorealista ha avuto il merito di mostrare e denunciare i difetti e i lati negativi dell'Italia del dopoguerra: lo scopo non era quello di essere cinici, ma bensì di cambiare e progredire». In effetti, il Neorealismo del secondo dopoguerra e il dibattito che ne è seguito offrono preziose testimonianze per il discorso che stiamo conducendo su cinema e costruzione di realtà. Che fossero note o dibattiti, interviste rilasciate e informazioni raccolte, oppure ancora riflessioni condotte su come si percepivano molti registi e sceneggiatori impegnati a ricostruire spezzoni di realtà, tutto viene messo in relazione al trattamento riservato alla realtà di partenza offrendo materiali di riflessione sul ruolo svolto dalle popolazioni meridionali su cui si incentrano i rilievi

d'ordine politico e sociale svolto dai nuovi "intellettuali organici" del Sud, che son poi i neorealisti tutti. «Ci sono due modi di raccontare – osserva ancora Damiani: o racconti la storia del paese dove sei sempre vissuto, e quindi il paese di cui conosci tutti i dettagli, oppure racconti il paese in cui viaggi, come Chateaubriand o Goethe. È questo il caso mio» (Iaccio 1998, 337). In quest'ultimo caso si possono commettere errori, ma è noto che chi sta in un paese e lì è nato, non sempre ne conosce e ne comprende i difetti: il distacco dell'osservatore costituisce un vantaggio per il viaggiatore.

Le riflessioni elaborate intorno al Mezzogiorno d'Italia nel cinema neorealista ci aiutano già di per sé a inserire in un quadro di storia sociale e di storia del cinema la tematica del rapporto cinema-realtà. Risultano significative al riguardo le osservazioni di Jean-Luc Godard e di Peter Greenaway riprese da una famosa intervista.

Godard afferma: «Ora ho delle idee sulla realtà, mentre quando ho cominciato avevo delle idee sul cinema. Prima vedevo la realtà attraverso il cinema, e oggi vedo il cinema nella realtà». E Greenaway: «Molti di quelli che vanno al cinema, dopo cent'anni di produzione cinematografica, si aspettano che venga loro raccontata una storia. Non credo che il cinema sia un mezzo adatto alla narrazione. Se vuoi raccontare una storia, è meglio che tu faccia il romanziere. Il fatto però che il cinema migliore non possa che essere di stampo narrativo porta a paradossi e contraddizioni». Ma c'è un problema: se si cerca di minimizzare o eliminare la narrazione, va trovato un altro modo di organizzare il materiale, altrimenti ci si ritrova nel caos e nell'incoerenza (Formisano 2013).

Riflettendo sulla rappresentazione del sociale nel cinema cominciamo col ribadire che nella produzione del testo cinematografico, come del resto nel racconto, è possibile individuare due complessi di operazioni che costituiscono la *Rappresentazione* e la *Narrazione* (la *Comunicazione*, che si colloca al terzo posto, esula dal quadro tracciato poiché riguarda la fruizione e il rapporto con lo spettatore). Quanto alla *Rappresentazione*, non pochi studiosi concordano sul fatto che il cinema tocca l'ambito proprio del sociale in base a tre distinte prospettive valoriali: la prima discende dal valore di letture e interpretazioni condotte su una linea comu-

ne, al cinema e in televisione; la seconda riguarda il valore proprio del cinema in quanto strumento d'indagine sociale; la terza concerne il valore attribuito al cinema nella sua dimensione istituzionale in rapporto a specifici contesti. Quanto alle prime due prospettive, il cinema è stato più volte considerato lo «strumento rivelatore degli aspetti qualificanti di una certa società»: il rapporto non è semplice, com'era parso nel periodo dell'entusiasmo neorealista, ma non se ne può negare il collegamento organico col contesto sociale nel quale opera; nella produzione e nella distribuzione cinematografica, operazioni complesse e spesso conflittuali, sceneggiatori e registi risentono dei procedimenti operativi cui fanno ricorso, sensibili come sono al contesto di riferimento. È innegabile, del resto, che esistono film e autori che più facilmente di altri si predispongono alla ricerca e alla rilevazione sociale: film o semplici progetti che si inseriscono nei filoni della rappresentazione realistica, dal verismo al naturalismo, dal descrittivismo alla denuncia sociale. In questo senso il Realismo poetico francese degli anni Trenta, il Neorealismo italiano del dopoguerra, la *Nouvelle vague* francese, il *Free cinema* inglese degli anni Cinquanta, per non dire del giovane cinema tedesco degli anni Settanta e di quello detto “newyorkese” (per distinguerlo dallo hollywoodiano) dei Sessanta e dei Settanta si offrono come altrettanti esempi di letture sociologiche della realtà.

A parte la scuola documentaristica inglese, un esempio significativo del filone è dato dal cinema detto “documentarista” che si dota di un'impronta “sociologica” sin dalla sua ideazione proponendosi come attenta ricerca di realtà umane e sociali nelle rudi versioni del *Cinéma-vérité*, caratterizzate da scarse attenzioni linguistiche ed estetiche, e nei preziosismi e nel taglio poetico del filone documentario; esso pone sempre al centro dell'attenzione problemi di natura sociale e non fa a meno della ricerca di metodi adeguati per documentarli, registrarli e trasferirli sullo schermo. Per questo motivo, oltre che per le numerose esperienze condotte nel corso degli anni, non è eccessivo sostenere che il cinema è servito da efficace strumento di rilevazione (e di rivelazione) del sociale, specchio eloquente di situazioni di grande interesse in una prospettiva che è psicologica oltre che antropologica (Bettetini

Grasso 1988). Il fatto invece che in ambito sociologico si sia prestata poca attenzione ai prodotti di quel cinema dev'essere imputato alle scarse interazioni fra gli universi della sociologia e del cinema, a loro volta ignorati per lungo tempo dai nuovi metodi analitici della semiologia; il loro incontro può al contrario costituire la condizione per garantire letture e analisi di realtà più ricche e pertinenti di quelle consentite adottando altre metodologie.

Ad attribuire al cinema una qualificazione d'ordine storico-sociale concorre l'orientamento a registrare e memorizzare azioni, gesti, comportamenti, parole e suoni del reale, oltre che a sistemare la mole di materiale raccolto in un susseguirsi di immagini significative. Da qui derivano: a) il valore di "testimonianza diretta" che il patrimonio di immagini in movimento acquista col passare del tempo; b) la possibilità per il regista, e poi per il ricercatore, di superare la fase descrittiva e dunque di concentrarsi sulla lettura della realtà e sulle valutazioni che se ne possono dare; c) la disponibilità del mezzo cinematografico a far proprio il metodo dell'intervista, strumento principe della ricerca sociologica. Dalla parte dei sociologi, non si può dire però che essi abbiano fatto seriamente ricorso al cinema come strumento d'analisi, nonostante le prospettive intraviste e adottabili, il che può essere dovuto all'assenza di "interrelazioni organiche" fra i due universi: per un verso, il cinema si sentiva quasi umiliato da una finalizzazione strumentale quale poteva essere la semplice trascrizione di testi; per l'altro, la sociologia non si impegnava a coltivare e far crescere ricercatori esperti nell'uso del mezzo cinematografico. Uniche, eccezioni sono rappresentate dal lavoro svolto da Diego Carpitella, antropologo più che sociologo, dalla ricostruzione della Resistenza prodotta dal Centro studi Gobetti di Torino, dagli allestimenti della Mediateca toscana e della Cineteca comunale di Bologna (Iaccio 1998). Rimane ancora senza decisa risposta la domanda se l'introduzione di audiovisivi elettronici nella ricerca sociologica e soprattutto in quella micro-sociologica potrà in futuro offrire un qualche ausilio nel campo della ricerca sociale.

A tratti è parso ovvio che il cinema narrasse storie ricorrendo alle immagini e ricostruendo episodi di rilievo spesso ignorati dalla storia ufficiale; nei fatti non si può dire che ciò sia avvenuto co-

me pure si sarebbe potuto, o quanto meno non nella quantità che ci si sarebbe aspettata. L'unico ad averci provato è forse Roberto Rossellini: tra gli anni Sessanta e i Settanta, gli ultimi della sua vita, elabora un programma di educazione sociale basato in gran parte su programmi tv di argomento storico diretto a ricostruire eventi di storia minore attraverso lo strumento cinematografico e televisivo; riesce però a realizzare solo parte del progetto iniziale mentre altri rimangono allo stadio di incompiuta o di semplici prospettive. In ogni caso, Rossellini è stato il progenitore del filone neorealista del dopoguerra e non c'è dubbio che, riflettendo sull'uso che del cinema può fare la storia, il primo da prendere in considerazione è il Neorealismo, fra i pochi ad esprimere forti valenze storico-sociali accanto a grandi potenzialità estetiche. Si ripete quanto è accaduto nel corso dell'Ottocento col romanzo realista francese: Honoré de Balzac, Émile Zola, Gustave Flaubert... sono stati in condizione di documentare con un'attenzione "sociologica" fenomeni di cui le scienze sociali solo molto tempo dopo avrebbero avuto percezione; non esisteva ancora la sociologia, è il caso di dire, ma c'era il romanzo sociale i cui autori osservavano e documentavano. Settanta o ottant'anni dopo, sepolte le esperienze letterarie del naturalismo francese, oltre che del realismo italiano, è il Neorealismo cinematografico a impegnarsi a filmare aspetti della realtà sociale italiana rimasti ai margini e ignorati per lungo tempo.

Appunti e spunti di storia È superfluo anche solo provare a ricostruire i lineamenti storici e tematici del filone neorealista perché l'argomento è di quelli più trattati sul piano letterario, storico e socio-antropologico; lo facciamo solo per ricordare momenti significativi di un percorso durato anni, pur nel variare delle condizioni politico-sociali del Paese, e del Mezzogiorno in particolare. Il cinema neorealista, com'è noto, è caratterizzato da trame ambientate fra strati sociali poveri e disagiati, da lunghe riprese all'aperto e da attori non professionisti; pur nella diversità di esiti, i film concentrano l'attenzione soprattutto sullo stato di degrado socioeconomico e morale del dopoguerra e tendono a rifletterne i cambiamenti nei modi di sentire: dalla speranza di riscattarsi al

desiderio di lasciarsi il passato alle spalle e cominciare una nuova vita, dalle frustrazioni alle promesse, dalla povertà alla disperazione senza prospettive. Per restare fedeli al vissuto quotidiano sin dall'inizio i film vengono per lo più girati in esterni e con sullo sfondo le devastazioni prodotte dalla guerra. Il Neorealismo significa infine scoperta dei poveri e degli Altri, dei villaggi e dell'Italia dei campanili.

Pregiudiziale di un percorso in via di definizione è il giudizio che ne dà Italo Calvino nel 1964: «Il Neorealismo non è stata una scuola, e questo è stato più volte rilevato, ma piuttosto un insieme di voci, una scoperta delle diverse Italie fino ad allora inedite. Senza la diversità di quelle Italie, sconosciute le une alle altre, il Neorealismo non sarebbe esistito» (Raschiatore 2014). Nei fatti, i pareri di storici e critici tendono a non concordare, a partire dal fatto che non viene ritenuto una vera e propria Scuola di cinema ma piuttosto un movimento culturale nato in Italia nel corso della seconda guerra mondiale; in molti concordano nel ritenerlo più di altri un fenomeno d'ampio respiro operante in letteratura, nel cinema e nelle arti figurative e impegnato a coltivare un grande interesse per la rappresentazione del vissuto quotidiano e delle condizioni di vita di una popolazione in condizioni disagiate; concordano sulla data di nascita, tra il 1943 e il '55, ma sono lontani dal definire l'anno di "fine corso" fino al punto di spostarne i termini agli anni Sessanta con il viscontiano *Rocco e i suoi fratelli* (1960) giudicato ancora da Georges Sadoul «una grande tragedia neorealista». Scuola o movimento che sia, d'altronde, non si può dire che il Neorealismo sia in qualche modo "codificabile" sin dalla nascita poiché sorge quasi "spontaneamente" grazie all'impegno dei registi che non tardano ad aderirvi: da Rossellini a Visconti, da Antonioni a De Sica, e successivamente da Pietro Germi a Alberto Lattuada, da Giuseppe De Santis a Renato Castellani, da Luigi Zampa a Cesare Zavattini; seguiranno Francesco Maselli, Carlo Lizzani e Federico Fellini che costituisce figura a sé stante col già richiamato "realismo magico".

Tratti anticipatori è dato ritrovare in alcuni lungometraggi degli anni Trenta, come in *1860* di Alessandro Blasetti girato nel 1934 e in *Toni* di Jean Renoir del 1935, oltre che nei film-docu-

mentari di Francesco de Robertis. Il primo film neorealista per definizione rimane però *Ossessione* (1943) di Luchino Visconti, quello che acquista maggiore risonanza è *Roma città aperta* (1945) di Roberto Rossellini, ma film che vengono in mente sono anche *Paisà* (1946) ancora di Rossellini, *Sciuscià* (1946) e *Ladri di biciclette* (1948) di Vittorio De Sica, *La terra trema* (1948) di Visconti. L'orientamento neorealista non viene meno neanche quando, tra gli anni Cinquanta e i Sessanta, ne entrano in crisi i "fondamenti": si pensi a *Salvatore Giuliano* (1962) di Francesco Rosi, allievo di Visconti, con la Sicilia del latifondo in cui Giuliano si fa strumento degli agrari contro i contadini, e al filone di denuncia sociale degli anni successivi in cui si sviluppano tematiche nuove e di non facile lettura ad un approccio superficiale: *Il giorno della civetta* (1968) di Damiano Damiani, *Cadaveri eccellenti* (1976) di Francesco Rosi, *Todo modo* (1976) di Elio Petri, tutti più o meno direttamente riconducibili a Leonardo Sciascia, per finire con *Muro di gomma* (1991) di Marco Risi, *Il giudice ragazzino* (1994) di Alessandro di Robilant e *I cento passi* (2000) di Marco T. Giordana. Queste ultime esperienze non hanno più molto a che fare col neorealismo di una volta, come si preoccupano di segnalare i critici: non si gira più nei miseri ambienti esterni di fine Ottocento, dove la povertà si toccava con mano, ma in interni felpati, che siano salotti o studi professionali, aule di tribunali o archivi pieni di scartoffie polverose in cui stanno sepolte le verità di cui si va alla ricerca. Ma sono soprattutto i documenti di riferimento a esser cambiati: più che alle carte d'archivio, inutili a ricostruire linee di storia contemporanea, ora è ai giornali, alla tv e ai *network* che si ricorre in prevalenza poiché sono quelli che stanno in primo piano e di essi si tesaurizzano le immagini di tg, inchieste e documentari.

Per molti di coloro che ne hanno scritto non si può dire con certezza che il filone neorealista si ispiri al Verismo italiano o al Naturalismo francese di fine Ottocento: Visconti e Antonioni, solo per citare due nomi, lavorano in collaborazione con Jean-Luc Godard e Jean Renoir ma non sono pochi i registi che aderiscono a movimenti non pienamente identificabili col Neorealismo. D'altronde non si può dimenticare che il filone raggiunge l'apice

del successo con *La terra trema* (1948) di Visconti, adattato da *I Malavoglia* di Giovanni Verga, punto di riferimento di un soggetto rimodernato con modifiche alla trama originale: girato a Acitrezza, dov'è ambientato il romanzo, vi vengono fatti recitare solo attori non professionisti sì che la realtà del paese emerga in tutta la sua dimensione sociale con la parlata dialettale che offre indizi della cultura isolana rimasta ai margini dopo l'Unità d'Italia. In ogni caso, fra i tratti caratterizzanti il cinema neorealista, dopo aver ricordato i molti attori non professionisti chiamati a recitare, le scene girate quasi tutte in esterni, campagne o periferie urbane, e i soggetti sociali, lavoratori o poveri vittime di guerra, non si può trascurare il carattere di immobilità delle storie, essendo le trame costruite su scene di gente comune impegnata in attività del quotidiano vivere, priva di consapevolezza adeguata, con tanti «bambini che occupano ruoli di grande importanza e non di semplice partecipazione, in quanto riflettono ciò che 'dovrebbero fare i grandi'» (AA.VV. 2010). Dopo i primi film ispirati a eventi della storia più recente (tale è il caso di *Roma città aperta*), l'attenzione passa a concentrarsi sui problemi sociali: emblematici in tal senso sono *Ladri di biciclette* di De Sica, sulla dura vita quotidiana del dopoguerra, *Riso amaro* (1949) di De Santis e *La terra trema* di Visconti, nei quali si fa forte la denuncia del disagio sociale.

Dal fascismo al post-fascismo e alla Resistenza Non è il caso di ricordare le profonde innovazioni che il Neorealismo introduce rispetto ai film degli anni precedenti, quando nelle sale si proiettavano film di genere avventuroso o sentimentale, o comico, con molti motivi ripresi dalla commedia italiana; il cinema fascista, prima ancora, ricorreva a tematiche semplici e prive di spunti polemici o ad altre di genere storico al solo scopo di infondere negli spettatori e diffondere nel Paese uno spirito di serenità: nei film del tempo non compare un minimo cenno di critica alla società d'allora mentre si esaltano le conquiste del regime e dell'impero condite di segnali del processo di industrializzazione in atto o della riproposta di antiche tradizioni. Nel corso degli anni Trenta in effetti, pur con grossi limiti e condizionamenti facili da immagi-

nare, il regime fascista non aveva mancato di investire notevoli risorse nel cinema al quale cominciava a far ricorso come strumento di propaganda. Negli stessi anni getta le basi per realizzare teatri di posa e stabilimenti di produzione a Cinecittà (Roma) e a Tirrenia (Pisa) anche se dal 1937 al 1946 gli studi di Cinecittà non furono più disponibili, occupati com'erano dai cittadini di Roma sfollati dalle loro case. Eppure risultano poco presenti i simboli del regime, a differenza di quanto accade nei documentari e nei cinegiornali proiettati in sala prima dei film in programma: è lecito trarne la conclusione che in Italia non sia esistito un vero e proprio cinema fascista, connotato da forti ideologie, a differenza di quanto accaduto invece in Germania e in Unione Sovietica? Una risposta positiva in merito viene formulata da non pochi studiosi che segnalano come il modello di cinema di fine anni Venti risulti molto vicino a quello nord-americano, relativamente al quale il crollo economico-finanziario del '29 aveva indirizzato i produttori hollywoodiani verso film dalle trame leggere e rassicuranti (Medici 2013).

A ben guardare, però, possiamo individuare una qualche specificità del cinema fascista e non è un caso, per citarne uno rimasto famoso, che i fratelli Renzo e Roberto Rossellini si ritrovino allora a operare nel settore, intenti a produrre corti e lungometraggi di vario interesse artistico. *L'uomo della croce* (1943) di Roberto precede di due anni *Roma città aperta*, protagonista dei due film essendo una stessa figura di sacerdote patriota: una delle prime esperienze in cui «da un lato si può riconoscere una schietta vena documentaristica, dall'altro si affaccia una evidente pretesa di affidarsi al gioco sottile delle psicologie e delle atmosfere» (Arbasino 2002). Anteriore di un anno è *Un pilota ritorna* (1942), ancora di Rossellini ma con musiche di Renzo, incentrato sulla campagna di Grecia con «ben montate le scene di guerra, schietto e sobrio il loro svolgimento, esatto il ritmo di alcuni episodi, attenta la descrizione dei luoghi e delle macchine» (ibidem). Il film rientra nel «filone aviatorio» allora in voga, di cui fa parte anche *I tre aquilotti* (1942), diretto da Mario Mattoli e con musiche ancora di Renzo Rossellini, ma risale a molto indietro nel tempo se due avieri sono già presenti in *L'armata azzurra* (1932) di Gennaro

Righelli e in *Luciano Serra pilota* (1938) di Goffredo Alessandrini, protagonista Amedeo Nazzari. Dei fratelli Rossellini è ancora *La nave bianca* (1942), film promosso e sostenuto dal Centro Cinematografico del Ministero della Marina che inaugura un nuovo indirizzo tematico e che si può far rientrare nel “filone navale”: le vicende narrate nel primo si svolgono su una nave-ospedale, quelle di *Uomini sul fondo* (1942) sono storie di sommergibili e di eroici marinai all’opera, quelle di *Uomini e cieli* (1942) tornano a incentrarsi sull’eroismo degli aviatori.

Bisognerà attendere lo scoppio della seconda guerra mondiale perché si diffondano storie ambientate in altri contesti storico-sociali, interpretate da attori non professionisti e da persone comuni che mostrano i volti della popolazione sofferente. Il cinema si avvia verso un ripensamento della funzione che può svolgere nel Paese: giovani registi e sceneggiatori, spesso collaboratori della rivista *Cinema*, si battono per promuovere una profonda revisione dell’idea di cosa possa essere un prodotto cinematografico mentre si fa sempre più chiara la fine del regime fascista con tutte le illusioni che aveva alimentato. In questo quadro matura l’orientamento neorealista, esito di un processo che, pur nato da tempo, si alimenta dei drammatici avvenimenti che sconvolgono il Paese. Non meraviglia che se ne faccia risalire l’esperienza agli stessi albori del cinema, se è vero che un qualche interesse per il “cinema oggettivo” si coglie già negli anni Trenta, con autori e registi interessati alle esperienze del cinema russo, alla letteratura sovietica e all’espressionismo tedesco.

Registi come Alessandro Blasetti [(*Sole* (1929); *1860* (1934); *Vecchia guardia* (1934)], Mario Camerini [(*Gli uomini, che mascalzoni* (1932); *Il cappello a tre punte* (1934)], Raffaello Matarazzo (*Treno popolare* (1933) girano i loro film fuori degli studi di posa e impiegano attori non professionisti. Nel 1933 viene girato da Walter Ruttmann il film *Acciaio*, ambientato negli stabilimenti di Terni, mescolando attori a semplici operai: lo stile realistico della pellicola risponde all’esigenza del fascismo di dimostrare che il regime aveva forgiato un uomo nuovo (AA.VV. 2010).

Non passa tempo che giovani e affermati critici del Centro sperimentale cinematografico e collaboratori della rivista *Cinema* passano a battersi per un ricambio generazionale in quella che sta

ormai diventando una vera e propria industria. Il dibattito, aperto da Giuseppe De Santis e proseguito da Mario Alicata, Carlo Lizzani, Gianni Puccini, Luchino Visconti, Umberto Barbaro e Cesare Zavattini, influisce sul lavoro dei registi che girano film in piena guerra mondiale e si dibattono fra il bisogno di offrire un diversivo alla misera vita d'ogni giorno e di riflettere sulla società italiana in veloce cambiamento.

Il messaggio viene raccolto da Vittorio De Sica con *Teresa Venerdì* (1941) e *I bambini ci guardano* (1943), da Alessandro Blasetti con *Quattro passi tra le nuvole* (1942), da Roberto Rossellini con *La Nave bianca* (1941), *Un pilota ritorna* (1942) e *L'uomo della croce* (1943), da Francesco De Robertis con *Uomini sul fondo* (1941) e *Alfa Tau* (1942), da Luchino Visconti con *Ossessione* (1943): film che partono dalla commedia leggera, dal surreale e dal fantastico per poi penetrare nella guerra vista dalla parte del sacrificio degli italiani richiamati alle armi (ibidem).

Nel contesto delineato due film assurgono a veri e propri *casi* fungendo da spartiacque fra il prima e il dopo del cinema di quel tempo: sono gli ormai ben noti *Ossessione* e *Roma città aperta*. Dopo aver lavorato con Jean Renoir, Visconti introduce nel cinema italiano tratti espressivi di grande significato adottando particolari tecniche di ripresa, con profondità di campo e movimenti della macchina da presa, e realizzando una pellicola in cui appare chiara l'influenza del realismo francese. Quello di Rossellini è invece il primo film del dopoguerra, privo di finanziamenti e proiettato in pubblico a Roma quindici giorni dopo il fatidico otto settembre: antiretorico per partito preso, caratterizzato dalla semplicità della narrazione volendo essere solo un film destinato al pubblico romano stimolato a riflettere sulla sua storia recente, finisce col trasmettere un messaggio valido per l'intero pianeta e non è un caso che, liquidato in Italia come un «melodramma popolare», registri all'estero un grande successo entrando nel *Palmarès* del primo festival di Cannes (1946).

Avviandoci a concludere, nonostante le esperienze cinematografiche segnalate e il comune richiamo al filone neorealista, se allarghiamo lo sguardo al quadro d'insieme non possiamo non rilevare come autori e registi non abbiano prodotto film simili o assimilabili tra loro:

Roberto Rossellini preferisce la lettura drammatica della società attraversata dalla guerra; Vittorio De Sica mette in luce la solitudine e la povertà; Cesare Zavattini, come autore, dà libero sfogo alla fantasia; Luchino Visconti esalta le grandi rappresentazioni; Luigi Zampa si concentra sui difetti e sulle disgrazie della gente comune; Pietro Germi, Alberto Lattuada e Giuseppe De Santis riprendono infine, in forma cinematografica, la tradizione del romanzo italiano (ibidem).

Il fatto è che la spinta innovatrice non va oltre l'esperienza artistica individuale e non sempre viene compresa dagli spettatori che trascurano la filmografia italiana preferendole il genere leggero delle produzioni americane tornate a circolare a guerra finita: *Paisà*, *Sciuscià*, *Ladri di biciclette* e *La Terra trema*, per non dire di *Germania anno zero* (1948) di Rossellini e *Umberto D* (1952) di Zavattini, lasciano indifferente il pubblico che cerca divertimento e rassicurazione per dimenticare le difficoltà della vita quotidiana. A tutto questo si aggiunga la ritrosia del governo nazionale a concedere aiuti a pellicole di genere neorealista per il timore che l'immagine del Paese ne risulti in qualche modo compromessa:

Alcuni film vengono prodotti da soggetti estranei all'ambito cinematografico: è il caso dell'Associazione Nazionale Partigiani che sostiene le pellicole *Giorni di gloria* (1945) di Visconti, *Il sole sorge ancora* (1946) di Aldo Vergano, *Caccia tragica* (1947) di De Santis; del Centro Cattolico Cinematografico che produce i film *Un giorno nella vita* (1946) di Blasetti e *Guerra alla guerra* (1948) di Giorgio Simonelli; di Luigi Zampa, infine, che trova in Sicilia il finanziamento privato per girare *Anni difficili* (1948) (ibidem).

Il Neorealismo nel dibattito politico C'è una dimensione propria del Neorealismo su cui ci soffermiamo solo *en passant*, ed è quella del dibattito politico che esso suscita nel corso degli anni successivi alla fine della guerra e che viene portato avanti da critici e registi che collaborano alla rivista *Cinema*. Tra loro sono Antonioni, Visconti e De Santis i quali, pur non trattando temi politici, si impegnano in una battaglia culturale diretta contro il filone cinematografico allora dominante, quello detto dei "telefoni bianchi", segnalano la scarsa qualità dei film commerciali e proclamano l'esigenza che il cinema «si rivolga agli scrittori veristi di fine Ottocento». Nella gran parte dei film traspare così l'immagine di

un Paese povero e desolato, il che infastidisce i cosiddetti “benpensanti” a prescindere dalla loro collocazione politica; la Chiesa cattolica, da parte sua, non manca di condannare molti film per un loro presunto anticlericalismo e per il modo in cui trattano determinati temi; le stesse forze di sinistra, infine, non riescono a digerire la visione pessimistica dei protagonisti, nonché la mancanza di una chiara fede politica. Non tardano a manifestarsi altre reazioni per cui temi come povertà e emigrazione, emarginazione e banditismo risultano sempre meno graditi ai governi in carica mentre si respira un clima sempre più acceso di scontro politico. Per non dire che, pur non mancando intellettuali di ascendenza liberale e cattolico-sociale che accolgono l’esperienza neorealista condividendone l’originalità e la vivacità umana, grandi dibattiti si accendono ogni volta che interviene la censura su film ritenuti lesivi del buon nome del Paese o accusati di offrire al pubblico modelli degeneri dei costumi sociali: tutto questo penalizza opere di rilievo portatrici di nuove istanze cinematografiche (Micciché 2006).

Un simile orientamento porta in breve tempo ad emanare una legge intesa a sostenere e promuovere la crescita del cinema italiano, a frenare l’avanzata dei film americani ma soprattutto a bloccare gli «imbarazzanti eccessi del neorealismo»: prima di erogare qualsiasi contributo una speciale commissione è incaricata di visionare la sceneggiatura di un film e di negargli la licenza di esportazione se ritiene che possa «diffamare l’Italia», e questa non appare nient’altro che una forma camuffata di censura preventiva. In una condizione in cui il pubblico premia i film che rispondono più e meglio a una tradizione in linea con la continuità del cinema d’evasione, non si tarda a passare dal Neorealismo al “cinema di genere”:

Nel corso degli anni Cinquanta si assiste al boom del genere comico (Totò, Macario, Rascel), del dramma sentimentale (Nazzari), delle opere liriche, delle ricostruzioni storiche, dei film musicali. In quegli anni maturano alcuni registi (Zampa, Lattuada, De Santis, Germi, Comencini, Monicelli, Steno...) che, pur piegandosi alle esigenze di botteghino, non riescono a dimenticare l’esperienza maturata nel Neorealismo, a vantaggio della nitidezza espositiva e di certi temi sociali aggiornati (ibidem).

Il passaggio al film d'inchiesta Con gli anni Sessanta la fase storica del Neorealismo più densa di significato si avvia ad esaurimento fino a potersi ritenere conclusa. A partire da allora si afferma sempre più chiaramente il cinema d'inchiesta in cui ritmi incalzanti, montaggio serrato e scene ad effetto attraggono l'attenzione degli spettatori prontamente disponibili a seguire con interesse le ricostruzioni di eventi importanti sia di storia che di cronaca; ricostruzioni di realtà note e familiari al pubblico in quanto già proposte dai *media*, anche se non pochi fatti rimangono avvolti nel mistero e di molte storie non si riesce a scoprire verità alcuna. Primo film della serie può ben ritenersi *Salvatore Giuliano* (1961) di Francesco Rosi che, ricostruendo la storia del bandito, denuncia le connivenze tra mafia e politica nella Sicilia del dopoguerra; due anni dopo lo stesso regista realizza *Le mani sulla città* (1963) su un episodio di speculazione edilizia a Napoli. Ne nasce un filone impegnato a ricostruire storie realmente accadute di cui si forniscono interpretazioni più o meno adeguate, a partire da *Il sasso in bocca* (1970), primo film di Giuseppe Ferrara, regista per due decenni ancora di film come *Cento giorni a Palermo* (1984) sul generale Dalla Chiesa, *Il caso Moro* (1986) e *Giovanni Falcone* (1993). Lungo la stessa linea, con varianti dettate dal farsi degli eventi, il cinema concentra l'attenzione su problemi e questioni irrisolte della storia nazionale: da *Muro di gomma* (1991) di Marco Risi, incentrato sulla tragedia di Ustica e sui segreti di stato, a *Un eroe borghese* (1995) di Michele Placido, sulla morte dell'avv. Ambrosoli liquidatore della banca di Sindona, a *Vajont* (2001) di Renzo Martinelli, denuncia del disastro ambientale del 1963 (Rombi 2002a).

Nello stesso filone rientrano non pochi film con l'esplicito obiettivo di "recuperare la memoria": è il caso della serie incentrata su vittime di mafia dal significativo titolo "l'antimafia va a cinema" e che comprende tre film dedicati a Placido Rizzotto, Giuseppe Livatino e Peppino Impastato, al centro della recente storia criminale di Sicilia.² «Essi formano un mini-genere all'in-

² È anche il caso di segnalare, in un elenco sempre aperto, *I banchieri di Dio. Il caso Calvi* (2002) di Giuseppe Ferrara, incentrato sull'uccisione del banchiere Roberto Calvi trovato impiccato sotto il ponte dei *Black Friars* a Londra.

terno del cinema politico, che porta alla luce una tendenza del Neorealismo sin qui sfuggita all'attenzione critica: la sua potente spinta alla memoria» (Oliveri 2002). Con una memoria che si fa strumento di rievocazione del passato e di sprone verso l'impegno civile, i tre film fanno propria una lettura interpretativa di stampo neorealista in cui a prevalere è «un reportage scarno, rigorosamente reale, oppure un volo nell'utopia fino alle trasfigurazioni oniriche della documentazione storica», in ciò manifestando tutto il loro debito verso Rossellini e De Sica con *Roma città aperta* e *Paisà* dove si rivela in maniera retroattiva «l'identità dei primi film neorealisti di Rossellini come epitaffi, letteralmente intesi come scritte sulle tombe. Così facendo questi film si inseriscono in una venerabile tradizione letteraria coronata dai *Sepolcri* di Foscolo» (Marcus 2010).

Il giudizio sopra ripreso è di Millicent Marcus, collaboratrice del *Center of Italian Studies and Film Studies Program*, della University of Pennsylvania, da tempo impegnata in una ricerca sulle caratteristiche della cinematografia incentrata sulla Sicilia con gli isolani impegnati a operare da protagonisti nei prodotti di *fiction*, la quale tende a evidenziare «l'impulso memorialista del Neorealismo... poiché si presentano essi stessi come epitaffi e terminano con testi scritti sullo schermo». Il film *Placido Rizzotto* (2000) di Pasquale Scimeca, in particolare, non costituisce solo un epitaffio ma «la vera tomba che la storia gli negò, mentre la funzione della memoria nei *Cento passi* (2000) di Marco Tullio Giordana è resa esplicita nell'ultimo dialogo, con la madre della vittima che conferisce all'intero film la duplice funzione di epitaffio e di spinta alla lotta, in modo da indicare la strada di un modello inimitabile». Ne *Il giudice ragazzino* (1994) di Alessandro di Robilant viene a ritrovarsi infine il film che segna il passaggio dallo stile del cinema politico degli anni Settanta e Ottanta allo speciale approccio sfumato e quasi antropologico proprio della fine degli anni Novanta:

Il giudice ragazzino costituisce il momento cruciale di questa evoluzione, rivelando le caratteristiche distintive del cinema politico e anticipando l'impulso all'epitaffio che emerge nei film di Scimeca e Giordana... Mentre *Il giudice ragazzino* si rifà a precedenti modelli cinematografici e *Placido*

Rizzotto si avvale della cultura popolare dei nativi siciliani, *I cento passi* invoca una vasta schiera di forme artistiche e di comunicazione, alla ricerca di un nuovo linguaggio dell'impegno per i registi contemporanei (ibidem).

Una rilettura del Neorealismo sessant'anni dopo Manca una definizione comprensiva del Neorealismo per l'elasticità del concetto in cui convergono valenze e connotazioni diverse a seconda che ci si riferisca al cinema, alla letteratura o alla fotografia; la denominazione del filone cinematografico non nasce tra l'altro negli anni Quaranta insieme con le prime produzioni, ma dopo la realizzazione dei primi lavori: solo nel corso del 1953 René Bazin e Georges Sadoul gli danno il nome di "Scuola neorealistica italiana", dopo che Luigi Chiarini nel 1948 aveva recensito i primi film sulla rivista *Bianco e Nero*, essendo già passati tre anni da *Roma città aperta*, due da *Paisà* e da *Sciuscià* e qualche mese da *Ladri di biciclette*, ormai a ridosso di *La terra trema* e *Germania anno zero*: «Prima vennero i film, poi la definizione spesso abusata, quindi tutto un repertorio di immagini e di idee da cui veniva fuori l'esigenza di dare rigore estetico ai valori etici» (Mereghetti 2014).

È però da dire che la denominazione è già da tempo presente nel dibattito critico italiano; prima e soprattutto in letteratura: qui la si ritrova impiegata nel 1929 con l'intento di sottolineare la novità de *Gli indifferenti* di Moravia e nel 1935 è presente nei primi appunti dei *Quaderni del carcere* di Gramsci, ripresi nel 1950 in *Letteratura e vita nazionale*. Paradossalmente, nel mondo del cinema entra nell'uso comune, per lo meno a livello critico, solo quando sta già esaurendosi la spinta propulsiva del "modo nuovo di fare cinema". In un convegno tenutosi a Perugia nel 1949 Cesare Zavattini, constatato che il cinema italiano gode di troppi consensi, esprime il timore che non sia facile difendersi dagli elogi che «involontariamente limitano l'orizzonte di quel cinema con la definizione di neorealismo»; e in un convegno parmense di quattro anni dopo tutti concordano nel sostenerne decisamente la vitalità. Ripercorrendo i termini del dibattito che si sviluppa intorno ai temi e alle opere del filone ed evidenziandone i tratti che si intrecciano con la storia del Paese, non è esagerato sostenere allora che

tutti i film neorealisti diventano mezzi con cui si può sperare nella trasformazione della società e della cultura nazionale: al posto di un'arte aristocratica, o evasiva e consolatoria nelle sue versioni di massa, si propone un'arte direttamente calata nell'esperienza, nei problemi e nelle tensioni dell'attualità... L'accentuare poi in chiave antifascista i regionalismi, con la conseguente immersione nei dialetti, diventa una specie di strumento conoscitivo di dimensione antropologica e un elemento di spettacolarizzazione del linguaggio popolare (Parigi 2014).

Al riguardo è significativa la scelta della lingua ne *La terra trema*: contrariamente a quanto si è pensato a lungo, far parlare i pescatori di Aci Trezza in quello che è il loro dialetto (anche se doppiato prima di farlo uscire nelle sale) non esprime solo un'adesione mimetica alla realtà descritta ma costituisce anche una vera e propria "messa in scena del linguaggio", più vicina alla sensibilità teatrale del regista che non alle supposte scelte di campo neorealistiche. Se qui si registra uno scambio continuo tra letteratura e cinema sia nelle tecniche di narrazione che nei modelli narrativi, il fatto di valorizzarne la dimensione linguistica nell'una e nell'altro diventa molto significativo, pur con la precisazione di Ugo Pirro: «La scelta del parlato gergale derivava dal fatto che si prendevano attori per strada e li si faceva parlare, o era una scelta dell'autore?... In *La terra trema* di Visconti l'uso del dialetto stretto si rivelò un limite alla sua circolazione. Ma tutto il Sud divenne un terreno fertile per ogni genere di operazione» (Iaccio 1998, 247). Nelle condizioni che si delineano la denominazione Neorealismo acquisisce un valore persino maggiore di quello che è proprio della storia del cinema. Più e oltre che un genere cinematografico il termine diventa un "generatore di immagini", un repertorio di luoghi facilmente riconoscibili in cui persone e comunità lottano per affermare ideali connessi a quelli più ampi di società e progresso. «Ambientazioni nei luoghi reali illuminati con luce naturale ma anche riduzione del primato attribuito alla sceneggiatura a favore della messa in scena; un patto tra cinema e pubblico che vede in quei film la ricerca di una nuova identità nazionale». Non si può negare che i caratteri fondanti del filone col passare del tempo smarriscono le loro specificità politiche e sociali e si propongono come una sorta di eredità ideale: diventano così

“neorealisti” per definizione i film che si confrontano con la concretezza del quotidiano e la durezza del vivere, tutte opere «unite dall’ambizione di guardare la materia narrata con occhi diversi, vicino alla più vera e profonda delle “eredità” del neorealismo: quella di dare un rigore estetico agli imperativi dell’etica» (Mereghetti 2014).

Quanto infine alla fotografia che può ben accostarsi al cinema e alla letteratura, ci si continua spesso a chiedere se abbia senso esplorare ancora il territorio per offrire nuove letture del Neorealismo: non sono pochi a rispondere immaginando di ricostruire un’immagine inedita del Paese attraverso «storie che non hanno fatto storia» contribuendo a tessere la trama di certe realtà con materiali di varia natura che non rientrano in un contesto unitario: ne consegue l’idea di collocare la storia della fotografia neorealista in un arco di tempo che va ben oltre i dieci o quindici anni canonici per giungere fino ai trent’anni compresi fra il 1932 e il 1960; da qui ancora la proposta di ripensare al rapporto fra fotografia e Neorealismo in una dimensione propria del linguaggio espressivo e referenziale, individuando e collazionando un repertorio fotografico che può essere articolato nelle seguenti «aree di riferimento: Realismo in epoca fascista; Miseria e ricostruzione; Indagine sul territorio; Fotogiornalismo e rotocalchi; I circoli: arte e documento» (Raschiatore 2014).

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (2010), *Il cinema neorealista italiano* [www.interware.it/tsr/ssiss/materiali/cinema1.htm].
- Arbasino A. (2002), *Il cinema ai tempi del fascio*, “Repubblica”, 27 febbraio.
- Aria M.-Favole A. (2014), *Il cavallo di Troia svela che il dono non è (sempre) un beneficio*, *La lettura* “Corriere della sera”, 18 maggio.
- Barthes R. (1969) (a cura di), *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano.
- Barthes R.-Marty E. (1980), *Orale/scritto*, in *Enciclopedia*, Einaudi, vol. 10, Torino, pp. 60-86.
- Barthes R.-Mauriès P. (1981), *Scrittura*, in *Enciclopedia*, Einaudi, vol. 12, Torino, pp. 600-27.
- Battaglia S. (1964-96), *Grande Dizionario della lingua italiana*, voll. I-XVII, Utet, Torino.
- Baudrillard J. (1996), *Il delitto perfetto*, R. Cortina, Milano.
- Bauman Z. (2005), *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma.
- Baylon C.-Mignot X. (1994), *La Communication*, Nathan Université, Paris.
- Berger P.-Luckmann T. (1989), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Bettetini G. (1991), *Cinema*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, vol. II.
- Bettetini G.-Grasso A. (1988) (a cura di), *Lo specchio sporco della televisione*, F. Agnelli, Torino.
- Bordoni C. (2014), *La fine della comunità*, *La lettura* “Corriere della sera”, 24 agosto.
- Braggio A. (2012), *Ogni classe è un piccolo mondo: elementi di pedagogia della condivisione* [http://mondodomani.org/dialeghestai/].
- Bremond C. (1969), *La logica dei possibili narrativi*, in Barthes (1969).
- Buttitta A. (1979), *Semiotica e antropologia*, Sellerio, Palermo.

- Buttitta A.-Giacomarra M. G. (1972), *Preliminari su significato e senso*, Università di Palermo.
- 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.
- Calabrese O.-Violi P. (1984), *I telegiornali: istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari.
- Carlini F. (1995), *I sentieri della comunicazione*, "Il Manifesto", 15 dicembre.
- Casetti F. (1996), *Teorie del cinema 1945-1990*, Bompiani, Milano.
- Casetti F.-Di Chio F. (1990), *Analisi del film*, Bompiani, Milano.
- Cassano F. (1996), *Pensare la frontiera*, in Id., *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Chiozzi P. (1974), *La socioetnologia francese*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
- Codacci Pisanelli A.-Palermi V. (2015) (a cura di), *La vita condivisa. La sharing economy sta trasformando la società*, Dossier L'Espresso, n. 33, 20 agosto.
- Comelli E. (2015), *Quello che resta della sharing economy*, "Il Sole 24 Ore", 13 settembre.
- Crespi F. (1984), *Mediazione simbolica e società*, F. Angeli, Milano.
- De Biase L. (2015), *In rete vince chi punta su unicità e qualità*, "Il Sole 24 Ore", 5 aprile.
- Donati P. (1994), *Teoria relazionale della società*, F. Angeli, Milano.
- Eco U. (1978), *Codice*, in *Enciclopedia*, Einaudi, vol. 3, Torino, pp. 243-81.
- Eco U. (1979), *Lector in fabula*, Bompiani, Milano.
- Ermini L.-Ricci M. (2015), *Il prezzo della condivisione*, "Repubblica", 14 agosto.
- Fabris G. P. (1985) (a cura di), *Sociologia delle comunicazioni di massa*, F. Angeli, Milano.
- Fabris G. P. (2010), *La società post-crescita. Consumi e stili di vita*, Egea, Milano.
- Favole A. (2014), *Convivialità. L'alternativa all'utilitarismo*, *La lettura "Corriere della sera"*, 29 giugno.
- Fistetti F. (2003), *Comunità*, Il Mulino, Bologna.
- Fistetti F. (2014), *La rinascita della comunità*, *La lettura "Corriere della sera"*, 24 agosto.
- Formisano C. A. (2013), *Tra realtà e finzione. Il mito della caverna tra cinema e letteratura* [www.bncomics.it]

- Fubini F. R. (2015), *Maschi, bianchi e sempre gli stessi. L'immobile mondo degli economisti*, *La lettura* "Corriere della sera", 11 ottobre.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.
- Gallino L. (2014), *Quattro anni sprecati*, "Repubblica", 19 agosto.
- Genette G. (1969), *Le frontiere del racconto*, in Barthes (1969).
- Genette G. (1976), *Figure III. Il discorso del racconto*, Einaudi, Torino.
- Giacomarra M. G. (1997), *Manipolare per comunicare*, Palumbo, Palermo.
- Giacomarra M. G. (2000), *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, 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 cura di), *L'interpretazione dello spirito del dono*, F. Angeli, Milano.
- Habermas J.-Taylor Ch. (2008), *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Höpfner J. (2005), *Social Change*, McMillan, London.
- Iaccio P. (1998), *Cinema e storia*, Liguori, Napoli.
- Jakobson R. (1985), *Saggi di linguistica generale* (1958), Feltrinelli, Milano.
- Latouche S. (2007), *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano.
- Latouche S. (2008), *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Latouche S. (2011), *Come si esce dalla società dei consumi: corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Lepri S. (1991), *Professione giornalista*, Etas, Milano.
- Lévi-Strauss Cl. (1966), *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano.
- Lévi-Strauss Cl. (1969), *Le strutture elementari della parentela* (1949), Feltrinelli, Milano.
- Livolsi M. (1984) (a cura di), *La fabbrica delle notizie*, F. Angeli, Milano.
- Lombardi L. (1995), *Se Internet non va al Sud*, "Il Manifesto", 14 dicembre.
- Mancini R. (1996), *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi.
- Mancini R. (2008), *La buona reciprocità. Famiglia, educazione, scuola*, Cittadella, Assisi.
- Mandalà M. (2007), *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Mirror, Palermo.
- Marcus M. (2010), *In memoriam. L'eredità neorealista nel cinema antimafia contemporaneo*, Pennsylvania Univ., Philadelphia.
- 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.
- Mc Quail D. (1992), *Comunicazioni di massa*, in *Enciclopedia delle Scienze sociali*, Roma, vol. II.
- Medici A. (2013), *Neorealismo*, D. Audino ed., Milano.
- Mereghetti P. (2014), *Le seconde vite del neorealismo*, *La lettura* “Corriere della sera”, 17 agosto.
- Metz Ch. (1975), *La significazione nel cinema*, Bompiani, Milano.
- Micciché L. (2006), *Visconti e il Neorealismo*, Marsilio, Venezia.
- Miceli S. (1982), *In nome del segno*, Sellerio, Palermo.
- Mone R. (1994), *Il mondo in una Rete*, “Repubblica”, 9 dicembre.
- Mora E.-Mazzucchelli S. (2014), *Dal possesso all'accesso: l'economia della condivisione*, *La lettura* “Corriere della sera”, 18 maggio.
- Morcellini M.-Fatelli F. (1994), *Le scienze della comunicazione*, Carocci, Roma.
- Oliveri M. (2002), *Rizzotto, Livatino e Impastato: l'antimafia va a cinema*, “Repubblica”, 10 luglio.
- Parigi S. (2014), *Neorealismo. Il nuovo cinema del dopoguerra*, Marsilio, Venezia.
- 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. (1974), *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino.
- Polanyi K. (2015), *Una società umana, un'umanità sociale: scritti 1918-63*, Jaka Book, Milano.
- Rais A. (2002), *Intorno ai documentari di Vittorio De Seta*, “Repubblica Pa”, 7 febbraio.
- Raschiatore F. (2014), *Neorealimo. Prima parte*, *La lettura* “Corriere della sera”, 10 gennaio.
- 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.
- Rombi R. (2002a), *La lunga stagione del cinema d'inchiesta*, “Repubblica”, 24 febbraio.
- Rombi R. (2002b), *La mia storia su Calvi in un'Italia che cancella tutto*, “Repubblica”, 24 febbraio.
- Saccà A. (1996), *Dizionario di Sociologia*, Newton Compton, Roma.
- Sadoul G. (1966), *Storia del cinema mondiale*, Einaudi, Torino.
- Salsano A. (1974), *Introduzione a Polanyi* (1974).
- Sartori C. (1989), *La grande sorella. Il mondo cambiato dalla televisione*, F. Angeli, Milano.
- Serres M. (2010), *Tempo di crisi*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Sfez L. (1994) (ed.), *Dictionnaire critique de la communication*, 2 voll., Seuil, Paris.
- Shannon C.-Weaver W. (1971), *La teoria matematica delle comunicazioni* (1949), Etas, Milano.
- Simmel G. (1989), *Sociologia* (1908), Comunità, Milano.
- Sini C. (2015), *Scrittura e debito*, Festival di filosofia, Modena Carpi Sassuolo.
- 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.
- Staglianò R. (2015), *Quel grande malinteso della sharing economy*, "Repubblica", 18 ottobre.
- Stiglitz J. E. (2010), *Bancarotta: l'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino.
- Todorov T. (1969), *Le categorie del racconto letterario*, in Barthes (1969).
- Tremolada L. (2015), *Grande fratello social network*, Sole 24 Ore, 5 aprile.
- Tulumello A. (1996), *La grande trasformazione civile: 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) (ed.), *La nouvelle communication*, Seuil, Paris.
- Winkin Y. (1994), *Communication interpersonnelle et interculturelle*, in Sfez (1994).
- Wolf M. (1979), *Sociologie della vita quotidiana*, Ed. L'Espresso, Milano.
- Wolf M. (1985), *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano.
- Wolf M. (1992), *Gli effetti sociali dei media*, 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.

Finito di stampare dalla Luxograph s.r.l.
per conto della G.B. Palumbo & C. Editore S.p.A.
Palermo, gennaio 2017

