

Solidarietà Performativa.
Critica Sociale del Capitalismo e Nuovi Soggetti della Partecipazione

This article has been accepted for publication and undergone full peer review but has not been through the copyediting, typesetting, pagination and proofreading process, which may lead to differences between this version and the Version of Record.

Please cite this article as:

Bruni L. (2020), *Solidarietà Performativa. Critica Sociale del Capitalismo e Nuovi Soggetti della Partecipazione*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 19.
doi: 10.13128/cambio-8089

Solidarietà Performativa.

Critica Sociale del Capitalismo e Nuovi Soggetti della Partecipazione

Lorenzo Bruni, *Università di Perugia*

Accepted on: 30/06/2020

INTRODUZIONE

Il capitalismo è un fenomeno talmente complesso che cercare di definirlo in maniera univoca risulta un compito particolarmente problematico ed inevitabilmente esposto ad incompletezza e parzialità. Oltre che per la pluralità di sfere della vita umana alle quali è possibile riferirlo – fenomeno economico, culturale, sociale, o la combinazione di tutte o di una parte di tali dimensioni –, la difficoltà di fornirne una definizione astratta e generale dipende dal suo carattere storico, dall'essere cioè esposto al mutamento nel tempo (Marx 2009; Weber 1991; Durkheim 2016; Sombart 1978; Schumpeter 2001; Beaud 2004). Tuttavia, sembra piuttosto convincente stabilire che una caratteristica necessaria di definizione del capitalismo sia quella per cui i bisogni degli attori che in esso si trovano coinvolti sono inevitabilmente legati, nel senso di legame di dipendenza, alle dinamiche di mercato (Wood 2002).. Il capitalismo rappresenta infatti una particolare forma storica che l'economia di mercato ha assunto. Si potrebbe cioè dire, in breve, che l'economia di mercato costituisce il *genus* di cui il capitalismo è specie particolare (Bruni, Zamagni 2004; Zamagni 2005). In effetti, come ricorda Braudel, se nella storia è esistito un mercato senza capitalismo, non sembra d'altra parte poter esistere un capitalismo senza mercato. Soltanto nel capitalismo, cioè, la dipendenza dalle dinamiche di mercato, la massimizzazione del profitto e la radicale divisione sociale tra conferitori di lavoro e conferitori di capitale (Braudel 1981) divengono elementi di definizione altamente significativi, se non inaggirabili. Per i capitalisti, il mercato ha costituito storicamente il contesto nel quale trova pieno svolgimento la forza generatrice e propulsiva del capitalismo, ovvero la competizione orientata alla massimizzazione dei profitti. Per questa ragione, è stato sostenuto che il capitalismo sia fondamentalmente mosso da particolari imperativi di mercato: sfrenata competitività, massimizzazione dei profitti, accumulazione illimitata di capitale (Wood 2002).

Per quanto la dinamica capitalistica più recente, comunemente definita neo-liberista, sia caratterizzata da una marcata finanziarizzazione, tale processo rafforza la centralità dello scambio mercantile competitivo, trasferendola ad un livello di ulteriore astrazione (Panitch, Gindin 2012;

Magatti 2012; Gallino 201, 2013; Masino, Salento 2013). L'economia capitalistica è stata attraversata – per oltre venti anni, fino alla crisi scoppiata nel 2007 – da una crescita del volume delle transazioni finanziarie, resa possibile dal dilagante fenomeno della deregolamentazione. La finanziarizzazione è stata l'effetto di processi di deregolamentazione volti a riaffermare la libertà del mercato da elementi ad esso estranei e che potessero in qualche modo limitarne l'azione autoreferenziale.

In linea con la definizione minima di capitalismo fornita, il neo-liberismo riafferma con forza l'incrollabile convinzione nell'infallibilità del mercato capitalistico come entità capace di autoregolamentarsi con razionalità (Peck 2010). Lungi dall'essere riducibile alla mera autoregolamentazione di mercato, di carattere prettamente tecnico-economico, il concetto di neo-liberismo veicola in maniera potente ed efficace l'idea secondo la quale la sua pervasività non risiede tanto, o soltanto, nell'imposizione di interessi economici e finanziari, ma è fortemente radicata in una sfera di credenze, valori, pratiche e istituzioni. Jemie Peck, nel noto "Construction of Neoliberal Reason" (2010), ha impiegato il concetto di razionalità neoliberale proprio al fine di enfatizzarne questioni legate al legame sociale e alla dimensione simbolica e istituzionale, anticipando l'impiego che, sulla sua scorta, ne faranno pensatori orientati ad estendere l'analisi del neoliberismo oltre i confini delle dinamiche tecnico-economiche e di quelle relative a ristrette élite politiche e ideologiche (Konings 2018; Brown 2015; Dardot, Laval 2013).

In maniera efficace e suggestiva, Danilo Martuccelli si è concentrato sui tratti fondamentali della pervasività simbolica del capitalismo neo-liberista, parlando dell'economia di mercato come di un *regime di realtà*. O meglio, di una rappresentazione storicamente dominante succeduta a quella garantita prima dalla religione e poi dalla politica (Martuccelli 2013). Secondo Martuccelli, è proprio nel carattere costrittivo del dato economico che si situa il *regime di realtà* del tempo in cui viviamo. In altre parole, l'economia di mercato – in misura rafforzata nella sua attuale configurazione neo-liberista – ha mostrato la capacità di imporsi progressivamente come fascinazione naturalizzante e come seduzione definitiva. Il neo-liberismo si è affermato come un orizzonte necessario e privo di alternative possibili, in grado di appropriarsi in maniera strategica di istanze critiche esogene (Boltanski, Chiapello 1999).

La domanda che fa da sfondo generale a questo contributo riecheggia, su piccola scala, il quesito posto da Alain Caillé circa il destino del mondo globale. È possibile – si chiedeva il fondatore del Movimento anti-utilitarista nella Scienza sociale – immaginare e praticare forme altre di socialità che consentano di reincorporare le pratiche economiche stesse nella società (Caillé 2009), in direzione di una risignificazione delle relazioni sociali tra i soggetti, tentando di strapparle al dominio della relazione tra le cose? Se le distorsioni legate al pensiero reificante – a quel pensiero che tende a favorire un agire sociale all'interno del quale gli esseri umani sono visti meramente come *cose*, o come strumenti per favorire il rapporto con le cose – sono imputabili all'allargamento degli ambiti dominati dalla logica dello scambio calcolativo delle merci, riattribuire alle relazioni con beni ed oggetti un significato *altro* può contribuire a riattivare relazioni sociali coinvolte e solidali (Honneth 2007).

Nel primo paragrafo saranno presentati i soggetti sociali presi in considerazione nella ricerca svolta. Successivamente, il riferimento alle fonti impiegate, le quali svolgono un mero ruolo esplorativo rispetto alla formulazione di prime ipotesi interpretative, riguarderà primariamente la *questione della soggettività*. Essa sarà affrontata in una duplice direzione: in termini di processi di soggettivazione e di ridefinizione dell'identità individuale all'interno di relazioni sociali alternative ai processi di reificazione promossi dal neo-liberismo (Honneth 2007, 2010); in termini di identità sociale e

appartenenza collettiva, arrivando a sostenere che, riprendendo il concetto di immaginario così come proposto in una recente riattualizzazione (Santambrogio 2013, 2013b, 2015), la tensione critica nei confronti del capitalismo da parte dei soggetti presi in considerazione possa essere letta primariamente come *critica sociale*, o come *critica di immaginario*, e non tanto, o non soltanto, come critica politica o ideologica.

IPOSTESI DELLA RICERCA E SOGGETTI DELLA CRITICA

La ricerca si concentra su esperienze e soggetti del territorio umbro che mostrano un significativo approccio critico nei confronti dell'economia capitalista. Il limitato materiale empirico su cui si sviluppano le riflessioni teorico-interpretative qui proposte si inserisce all'interno di un più ampio contesto di ricerca¹. All'interno di questo più esteso orizzonte, i soggetti presi in esame nel presente contributo sono stati selezionati poiché ritenuti rappresentativi di una dimensione innovativa – individuata sulla base della elevata significatività della partecipazione sociale (Pizzorno 1966) promossa, della struttura e della portata critico-normativa – che li distingue rispetto a soggetti associativi di carattere tradizionale (Ascoli, Pavolini 2017) .

I soggetti presi in esame – associazioni, gruppi informali e esperienze sociali – sono cinque. Per ciascun soggetto è stata svolta un'intervista in profondità con un testimone privilegiato, per un totale di cinque interviste; in un solo caso, quello relativo al Gruppo di Acquisto Solidale Gas-piterina, si è optato per un surplus di ricerca, mediante il ricorso all'osservazione durante tre riunioni del gruppo stesso. La scelta metodologica di intervistare un membro volontario, a prescindere dalle cariche formali, è giustificata dal fatto che i soggetti e le esperienze studiate esprimono una marcata tendenza alla informalità, non presentando in certi casi, come vedremo, alcuna differenziazione codificata di ruoli. Con il ricorso al materiale raccolto e alle fonti analizzate – evidentemente limitate, per quanto dense e significative – si intende avanzare una prima ipotesi da sottoporre ad ulteriori approfondimenti empirici. In questo senso, l'intento complessivo del presente lavoro è quello di provare a fornire alcuni riferimenti di base in sostegno dell'ipotesi secondo la quale la critica del capitalismo può oggi essere intesa anche e soprattutto in termini di processi di soggettivazione riconducibili a forme innovative di partecipazione sociale. La portata critica della *socialità esemplare* (Ferarra 1999) presa in esame può essere cioè declinata mediante una forma di critica che potremmo definire *implicita*, relativa cioè ad una ridefinizione del legame sociale piuttosto che ad una dimensione politica di carattere

¹ Il materiale empirico utilizzato per la stesura del presente saggio viene impiegato in maniera esemplare rispetto ad un più ampio orizzonte di ricerca. Le fonti qui citate devono infatti essere collocate all'interno di un ben più ricco materiale di ricerca, che per motivi di spazio non possiamo restituire in maniera esaustiva. In particolare, il materiale empirico di riferimento deve essere contestualizzato all'interno dei dati emersi da una ricerca sull'associazionismo e il volontariato in Umbria (Santambrogio 2014), i quali hanno contribuito poi alla definizione di nuove prospettive di ricerca, attualmente in corso e relative al rapporto tra riconfigurazione del legame sociale nel contesto del neo-liberismo e nuove forme di solidarietà sociale. Queste prospettive di ricerca intendono indagare, attraverso dieci casi di studio concentrati sul territorio umbro, il rapporto tra patologie sociali del neo-liberismo (Honneth 1996, 2010; Jaeggi 2016) e contesti sociali di risolidarizzazione. In particolare, l'ipotesi della ricerca è la seguente: a fronte dei fenomeni di frammentazione e di disgregazione sociale sollecitati dal neo-liberismo, si stanno oggi affermando processi di risolidarizzazione che acquisiscono caratteri innovativi rispetto al passato e di cui sono protagonisti nuovi soggetti collettivi di partecipazione. Sotto-ipotesi della ricerca è che questi nuovi soggetti della solidarietà sono portatori di forme inedite di critica del capitalismo, di cui la ricerca intende indagare in maniera analiticamente dettagliata la natura. Dal punto di vista del materiale empirico, oltre alla raccolta di materiale documentale prodotto dai gruppi studiati, sono state svolte venti interviste in profondità, due per ciascun caso. Per ciascun soggetto è stata poi svolta osservazione nel corso delle principali attività svolte.

rivendicativo e generalizzato. In termini ancora più circoscritti, l'ipotesi è che la critica sociale del capitalismo possa essere riconnessa a un comune e rinnovato desiderio di uscire dal privato, di *essere-con-gli-altri*, di poter dare seguito alle proprie prospettive di auto-realizzazione (Illouz 2018; Ehrenberg 2010, 2017; Han 2012; Elliot, Lemert 2007; Furedi 2003; Sennett 1999). Si tratta di una critica *implicita* al capitalismo, connotata in termini squisitamente *sociali*: essa può essere cioè letta come risposta creativa e pratica alla frammentazione dei legami sociali, non necessariamente legata a una contrapposizione sistemica declinata in termini di una ben definita progettualità politica.

Il primo gruppo analizzato si chiama "Civiltà Etica" e nasce a Gubbio intorno al Duemila come associazione che gestiva il punto del commercio equo e solidale nella città dei Ceri. Per qualche anno, l'associazione è stata inattiva, per poi essere rifondata nel 2012 mantenendo il nome originario. Civiltà Etica arriva ad occuparsi di economia di condivisione come ambito privilegiato. Come suggerisce Simone Farulla, membro del comitato direttivo:

Il raggio di azione dell'associazione si è andato ampliando nel tempo, investendo una riflessione in chiave critica sulle caratteristiche dell'economia di mercato, cercando di enfatizzare quello che non funzionava (...), cercando anche di trovare una forma di economia alternativa, differente, come può essere quella del baratto (Farulla).

Al momento della sua rifondazione, "Civiltà Etica" nasce su due fronti differenti: «il primo, (...) avanzare un cambiamento radicale di un modo di vedere l'economia, per poi arrivare ad una dimensione pratica che era la fondazione di una cooperativa ...» (Farulla). La cooperativa alla quale fa riferimento Simone è in realtà il progetto portante di Civiltà Etica. L'idea della cooperativa nasce per cercare di realizzare il finanziamento di progetti di lavoro per giovani tramite un *crowdfunding*.

La vicenda della seconda associazione analizzata, denominata "Progetto Paul Beathens", riguarda l'esplorazione di nuove possibilità di significazione dei luoghi del centro storico di Perugia, sottraendoli a logiche speculative. Le due dimensioni si intrecciano: spesso sono proprio i luoghi e gli spazi *comuni* ad essere reificati, a venire catturati da logiche di speculazione economica. Non a caso, l'associazione nasce – muovendo i primi passi come gruppo informale, all'indomani di una sparatoria tra spacciatori avvenuta in pieno centro storico a Perugia – credendo nell'idea che i luoghi vivano fasi di decadenza a causa del vuoto che li attraversa e che per poter tornare a vivere debbano essere riempiti di nuovi contenuti: riflessioni, significati e momenti aggregativi. La prima iniziativa organizzata è stata "Il mio mitra è un contrabbasso", manifestazione parallela ad "Umbria Jazz", che prevedeva l'istallazione di un palco libero in Piazza Grimana, nell'immediata prossimità delle mura etrusche della città, aperto a chiunque fosse "armato" di uno strumento musicale. Come riportato da Lucina Paternesi, membro volontario del gruppo, «da qui nasce l'esperienza di Progetto Paul Beathens: creare una nuova socialità» (Paternesi). Il fiore all'occhiello dell'associazione è stata però la manifestazione "Umbria Grida Terra". Il mercato coperto di Perugia è da anni pressoché abbandonato ed ospita soltanto pochi operatori commerciali, complice anche la situazione di crisi che ha vissuto il centro storico perugino nei tempi più recenti (Rinaldi 2014). Rimboccandosi le maniche i ragazzi, perché da giovani è in gran parte costituita l'associazione, hanno permesso al mercato coperto di riaprire le porte.

abbiamo organizzato questa tre giorni che tenesse insieme l'aspetto dei prodotti della terra, la musica, la cultura, socialità e riscoperta di un luogo al centro della città. La prima edizione è stata veramente un grande successo (Paternesi).

Infine, il gruppo si mobilita per una protesta contro l'ipotesi di privatizzazione di uno spazio ad uso pubblico, culturale e sociale in piazza IV Novembre, pieno centro storico di Perugia, per destinarlo ad una vetrina del cioccolato dei grandi marchi.

Il terzo gruppo studiato è il "GAS-piterina", uno dei più numerosi gruppi d'acquisto solidale dell'Umbria. Il gruppo nasce inizialmente in associazione con il "GAS-Tezio", gruppo d'acquisto di base a Monte Tezio, nel perugino. In maniera non difforme dagli altri soggetti, la vicenda storica del GAS si sovrappone in maniera inscindibile con le motivazioni sostanziali che ne stimolano la nascita, legate anche in questo caso ad un approccio critico nei confronti dell'economia di mercato. Maria Grazia Cupido, membro del GAS, racconta:

come tutti i GAS, nasce dalla necessità e sensibilità di poche persone che sentono il bisogno di avere un rapporto più solidale con il produttore, quindi un rapporto non dettato da una imposizione dei prezzi come avviene nell'economia di mercato, ma un contratto, un accordo (Cupido).

L'esigenza di rendersi autonomi dal "GAS-Tezio" nasce sia per ragioni numerico-organizzative sia per ragioni che investono un momento di riflessione più profonda. Il numero dei membri del "GAS-Tezio" era effettivamente cresciuto di molto e la zona del Tezio non era comodamente raggiungibile. Coloro che hanno dato vita al "GAS-piterina" hanno però anche fortemente creduto che i GAS dovessero mantenere un numero di partecipanti non eccessivo, in modo tale da favorire le relazioni sociali interne, e che dovessero distribuirsi su più zone della città, coltivando anche un rapporto di prossimità con i quartieri: il "GAS-piterina" "fa infatti riferimento al quartiere San Sisto di Perugia" (Cupido).

Le "Riciclamiche" rappresentano il quarto gruppo preso in esame. nascono spinte da una precisa idea: autoprodurre borse riciclabili che sostituiscano le normali buste da spesa e farlo ricavandole da ombrelli vecchi inutilizzati. Nato quasi per gioco, il gruppo ha come interesse centrale quello di promuovere il consumo critico e sensibilizzare le persone a produrre meno rifiuti. Come riportato da Coralla Ongaro, la volontaria intervistata, il nucleo originario delle "Riciclamiche" inizia ad essere ospite di diversi mercatini di Perugia. Con il tempo, l'attività delle "Riciclamiche" si arricchisce e si estende al baratto: «abbiamo iniziato a fare del baratto sempre dentro questi mercatini, in particolare a Ponte San Giovanni, il "Terra Fuori Mercato", che ci ha ospitato sin dall'inizio. Ancora siamo ospiti lì, dal 2011 noi facciamo il baratto regolarmente» (Ongaro). Il gruppo organizza poi laboratori, spesso in collaborazione con altre realtà associative, orientati alle attività di riuso e riciclo. L'attività di baratto si è consolidata al punto che si è reso necessario creare una rete su internet:

forniamo questo servizio e la nostra pagina Facebook è un punto dove la gente può scambiarsi queste cose. Ora è diventato un vero e proprio punto di riferimento (Ongaro).

L'ultimo ambito della ricerca non è dedicato ad un gruppo o ad un'associazione in senso stretto, ma ad un progetto. Il "Progetto Zerowaste" è un progetto sperimentale che nasce dando seguito ad una sollecitazione dell'associazione "Il Samaritano" di Perugia, crescendo poi intorno ad una rete di associazioni e alla Regione Umbria sulla riduzione degli sprechi alimentari. Obiettivo del progetto, come enfatizzato dalla Coordinatrice Alessandra Stocchi, oltre alla sensibilizzazione della cittadinanza è quello di creare un modello per realizzare un sistema-servizio di raccolta e

distribuzione delle eccedenze alimentari a favore delle categorie più bisognose. Tale sistema-servizio è stato creato coinvolgendo “Emporio sociale” di Città di Castello, un market sociale e il “Banco alimentare” di Perugia.

PROCESSI DI SOGGETTIVAZIONE E PARTECIPAZIONE SOCIALE

Una soggettività critica. La performatività delle relazioni solidali

Tutti gli intervistati esprimono un alto livello di soddisfazione e realizzazione personale nel partecipare alle attività del gruppo di cui fanno parte. Sarebbe però fuorviante limitarsi a considerare la soddisfazione e la realizzazione come dimensioni meramente soggettive. L'autorealizzazione che la partecipazione alla vita di gruppo sollecita è legata alla totalità delle relazioni che la attraversano: questo significa che al riscontro di una realizzazione personale corrisponde un denso tessuto di legami intersoggettivi. Detto brevemente, il soggetto incontra nel più ampio contesto relazionale concrete possibilità di fioritura della propria identità. Si tratta, in effetti, di una circolarità virtuosa: la relazionalità qualitativamente connotata favorisce la realizzazione soggettiva, la quale, a sua volta, contribuisce ad incrementare la qualità delle relazioni stesse. Axel Honneth ha sostenuto che il rapporto tra socialità e realizzazione individuale è di mutua dipendenza, senza che si possa stabilire una relazione gerarchica tra le due dimensioni: «è vero che gli esseri umani aspirano alla realizzazione di sé, ma è vero anche che in questa forte aspirazione dipendono dalla seconda natura data, ovvero, dalle forme del riconoscimento sociale date» (Honneth 2013, 231). Tale dimensione di appagamento e soddisfazione, declinata qui in termini concettuali con il riferimento alla teoria del riconoscimento di Axel Honneth, è altresì in piena sintonia con caratteristiche contestuali e con una vasta gamma di fenomenologie che emergono dalle più recenti ricerche sul volontariato e l'innovazione sociale in Italia (Ascoli, Pavolini 2017; Guidi, Fonovic 2016).

Il movente partecipativo si situa, *in primis*, nella condivisione di un ambito di pensiero, di interessi e finalità comuni, ma è altrettanto evidente che la relazionalità, l'immediata socialità dello *stare insieme* e la soddisfazione che essa produce nel singolo soggetto, concorrono fortemente a fornire un *surplus* di motivazione alla partecipazione al gruppo. Se all'interno di una particolare comunità la solidarietà è garantita dalla condivisione, o dall'incremento di valori, i quali assicurano la trasmissione di stima sociale tra i membri del gruppo, la discriminante tra una comunità chiusa e una comunità aperta diventa la relazione stessa ai valori: ad essi si aderisce semplicemente o vengono assunti riflessivamente? Se l'adesione ad un valore è mediata dalla riflessione è possibile parlare di comunità aperta e in essa i membri possono riconoscersi tra loro in modo immediato (Honneth 2013). In questi termini, per quanto riguarda i soggetti analizzati, possiamo parlare di comunità aperte, lontane da rischi essenzialistici o immunizzanti (Esposito 2002), nelle quali il riconoscimento non è accordato sulla base di una adesione incondizionata a valori e fini, ma su una loro assunzione riflessiva:

Lo sappiamo come è adesso: è sempre più difficile entrare in socialità con la gente (...) Noi abbiamo una

richiesta di socialità, ecco (Cupido).

Come ti dicevo, con il passare del tempo [il rapporto con gli altri membri del gruppo, corsivo mio] si è trasformato in amicizia. L'altro giorno ero all'ospedale proprio ad assistere una delle Riciclamiche ... ci siamo subito attivate tutte ... ci sono associazioni che, per esempio, sentono anche soltanto l'esigenza di cambiare il proprio quartiere, di creare delle amicizie (Ongaro).

Su questa cosa siamo tutti profondamente convinti che l'attuale situazione storica, politica ed economica è frutto di politiche totalmente - adesso non ti voglio fare la ragazzina ingenua che parla in maniera semplicistica di mercificazione - piegate alla logica del mercato e dello scambio economico (Paternesi).

Chi ha aderito a Civiltà Etica ha aderito perché crede in un nuovo modello possibile, non perché adesso ci sia crisi, ma perché si è sempre creduto in un altro modello (...) Ho avuto un ritorno enorme, in termini di amicizia, di solidarietà, di incontri con persone nuove vedendo nuove esperienze (Farulla).

Solo i primi tempi l'approccio con la scomodità della riunione, andare alle dieci al freddo, la sera ... ma mi sono detta: "io potrei andare al GAS del centro, la domenica pomeriggio, faccio la spesa e torno"; ma proprio non è questo il mio modo di concepire un GAS. Incontrarsi è piacevole e questo ti fa dimenticare anche delle scomodità. C'è una bella socialità (Cupido).

Come vediamo in quest'ultimo frammento di intervista, l'elemento relazionale e riconoscitivo prevale su quello funzionale. La *bella socialità* assume un significato ben più forte, ad esempio, dei disagi che la distanza del luogo della riunione del "GAS", o dell'orario a tarda sera in cui si svolge, può provocare.

Il primo di questi livelli è quello ludico: quando stiamo insieme ci divertiamo e stiamo sempre bene. Il secondo è che lanciamo comunque un messaggio: produrre meno, avere un consumo consapevole (...). La terza è che creiamo tanta rete, cioè creiamo associazione e comunicazione e ci si aiuta tra le persone. La gente ha capito che o inizia ad aiutarsi da sola, anche solo curandosi del quartiere ... E poi lo scambio, lo scambio dei saperi, la condivisione (...). E poi ti senti meno solo, al giorno d'oggi si paga tutto, è tutto nel mercato: anche il divertimento ... tutto a pagamento. Questo ti aiuta a riscoprire lo stare insieme, a fare cose che potresti fare a casa da solo insieme. C'è l'aspetto della socialità (Ongaro).

Ai tempi di Piazza Grimana erano dieci giorni di fuoco, dalla mattina alle dieci sotto il sole alla mattina alle cinque ... molto impegnativo, ma una delle esperienze di vita più belle che io possa ricordare: così tanta partecipazione, amicizia, solidarietà (...) Tutto questo, nonostante sei stanca, ti fa andare a letto con il sorriso (Paternesi).

I processi di incremento di beni relazionali (Donati 2011) e di realizzazione soggettiva sembrano altresì legati – stando ad un'ulteriore ipotesi che il materiale di ricerca permette di formulare – ad una tipica struttura informale che i soggetti studiati mostrano e rivendicano. Tutti presentano una marcata informalità, seppure vi siano soggetti sulla carta più strutturati di altri, con una minima forma verticistica – come "Civiltà Etica" e "Progetto Paul Beathens" – e soggetti invece totalmente destrutturati, come il "GAS" e le "Riciclamiche".

Le parole di Simone e quelle di Lucina sembrano testimoniare una elevata riflessività: quanto maggiore è il livello di consapevolezza del proprio agire solidale e disinteressato, tanto minore è la necessità di codificarlo. Quanto più forte è l'auto-relazione critica, tanto minore è la esigenza di identificarsi in ruoli rigidi e oggettivati. O meglio, da tali identificazioni è possibile riuscire a distanziarsi con maggiore capacità (Crespi 1999).

Il bisogno di strutturarci non lo abbiamo mai avvertito come impellente. La condivisione non è strutturata; il baratto non è strutturato. Forse il baratto lo è, ma la condivisione di certo no. Lo strutturarsi è nato più da una esigenza che ci è richiesta da altri fuori da noi; per ragioni tecniche, non certo per una voglia di struttura (Farulla).

Nasciamo come un gruppo informale, abbiamo sempre rifiutato qualsiasi categorizzazione. Non è comprensibile pensare che i cittadini che si vogliono fare carico dei problemi della propria città si debbano costituire, cioè debbano essere altro che semplici cittadini (Paternesi).

L'informalità non si risolve in un elogio dell'indeterminatezza, ma in una responsabile armonizzazione di capacità e ruoli, anche se il numero non particolarmente ampio degli associati ai gruppi in questione gioca a favore di un simile processo.

No, siamo molto informali, non essendo nemmeno un'associazione riconosciuta, siamo proprio un gruppo libero (...). Però all'interno è normale che si siano stabiliti un po' dei ruoli: c'è a chi piace più stare al mercato e quindi si reca sempre al mercato, c'è chi ha più capacità di relazionarsi e quindi fa gruppo e crea le rete (Ongaro).

Diciamo che ognuno mette a disposizione le proprie potenzialità, a disposizione del gruppo e della città (Paternesi).

Per quanto riguarda il rapporto tra struttura e soggettività, un caso particolarmente interessante è fornito dall'organizzazione sociale del "GAS-piterina". Svolgendo osservazione partecipante nel corso di alcune riunioni del "GAS", è stata notata questa particolare dinamica: all'interno della sala che ospita gli incontri del gruppo ciascuno "offriva" beni alimentari e al tempo stesso li riceveva, in una rete di scambio ricca e complessa che portava tutti i presenti a contatto tra loro, in un evidente fermento interattivo e comunicativo. Questa dinamica di interazione emergerà, e sarà chiarita, in apertura all'intervista con Maria Grazia.

L'organizzazione di GAS-piterina è stata anche sociale: non formare solo un mercato equo e solidale, ma anche un consumatore che sia immerso in un gruppo dove ci sia reciproca assistenza. L'intento è che ognuno di noi si occupa di un ordine, non tutto è a carico di una singola persona, che in questo modo sarebbe troppo esclusivo e impegnativo, ma così ognuno se ne può occupare, basta che si prende in carico un unico servizio. Questo permette la partecipazione di tutti e soprattutto consente di avere un rapporto di vicinanza tra i membri del GAS: un conto è se io devo dare dei soldi così ad un generico referente un conto è che io pago te, te che sei andato ad esempio a prendere le noci, io pago te e questo significa che è te che ringrazio per il tuo compito (...) In questo modo c'è una distribuzione dei compiti e una integrazione: nessuno si potrebbe permettere di fare tutto (Cupido).

La solidarietà che attraversa l'attività del "GAS" è multidimensionale: da parte dei consumatori associati nei confronti del produttore, da parte del produttore nei confronti dei consumatori associati, tra i membri del gruppo di acquisto:

la solidarietà prevede anche che se io sono in disagio, ad esempio il referente dell'ordine dei formaggi è diventato papà, non posso occuparmi dell'ordine, allora si vede chi di noi può occuparsene. Solidarietà tra di noi, che nel gruppo GAS-piterina è molto ricercata. Da un lato crea rete tra di noi, che pur non conoscendoci nel privato, non tutti sanno che stile di vita ho, consente questa solidarietà e divisione dei compiti che è un tratto particolare dal gruppo (Cupido).

Una dinamica di organizzazione sociale che mostra dunque sia un carattere funzionale – di integrazione funzionale *à la* Durkheim², sulla base cioè della divisione del lavoro –, sia una connotazione più marcatamente etica, che trascenda l’ambito privato, o mere considerazioni di carattere personale, e che si connota come umanamente coinvolta, al fine di incrementare la complessiva qualità di vita del “GAS”, senza ridursi a mera procedura. Ciascuno si mobilita per la totalità, così come ognuno è il beneficiario dell’attività altrui. Allo stesso modo, per quanto riguarda i processi di democrazia interna, in alcuni dei soggetti studiati sembrerebbe prevalere un’idea di confronto partecipativo e di assunzione di decisioni molto affine all’*intesa comunicativa* di sapore habermasiano (Habermas 1997): ciò che sembra ispirarli è primariamente la fiducia nel fatto che un confronto razionale riflessivamente assunto possa consentire di fare emergere, all’interno di una discussione non attraversata da elementi di distorsione, il punto di vista qualitativamente migliore. Nessuna procedura di decisione a maggioranza, dunque. Troviamo questa idea e questa pratica di confronto democratico sia in “Civiltà Etica” che nel “GAS-piterina”:

anche perché poi nel momento in cui c’è una condivisione questa è una condivisione anche di idee: io metto sul tavolino quella che è la mia idea della cosa e ogni idea va rispettata; magari ci si mette di più a prendere una decisione, ma quella decisione non sarà mai a maggioranza, sarà sempre qualcosa che è stato assunto da tutti insieme (Farulla).

Facciamo queste riunioni dove ci mettiamo a circolo e ognuno liberamente affronta ciò che gli sta a cuore. Così si fanno proposte e si parla. Non c’è bisogno di votazioni, non è mai capitato, no (...). Quando non emerge un’intesa, tendiamo a lasciare le cose come sono senza forzature. Certo, magari alcune cose andrebbero un po’ smosse (Cupido).

Per quanto riguarda il rapporto tra esperienza soggettiva e qualità delle relazioni si vorrebbe proporre di distinguere tre livelli analitico-interpretativi: *esistenziale-affettivo*, o *riconoscitivo*, legato ad una socialità immediata e ad aspetti anche ludici; *culturale*, legato alla presenza di una visione, un “messaggio da lanciare”, una gamma di valori e un modello di pensiero, e allo scambio di saperi; *sociale*, legato alla creazione di una rete più ampia, di relazioni sociali allargate all’interazione comunicativa, dunque non *nei* gruppi, ma *tra* i gruppi, come riconnessione tra esperienze collettive affini, ma eterogenee, *tra* i diversi soggetti.

In qualche modo – nonostante non vi sia nessun richiamo esplicito alla sfera politica – questi tre ambiti, o livelli, sembrano ricomprendere tutti una dimensione ulteriore, *politica*. Politica nel senso di dimensione *normativa*, valutativamente orientata, riflesso non secondario dell’approccio critico che anima i soggetti considerati, e non in quello del riferimento alla sfera politica intesa in senso stretto, alla quale, peraltro, come vedremo meglio nel paragrafo successivo, tutti guardano con una sorta di distacco.

In conclusione, la solidarietà che attraversa i soggetti della ricerca sembra coagularsi in tre forme differenti: solidarietà come *orizzonte*, come *pratica* e come *legame sociale*. La solidarietà è un *orizzonte*, un fine, anche se non ultimo. Una meta, per quanto provvisoria e mai definitiva. La

² Come noto, Durkheim distingue due forme di solidarietà, definite meccanica l’una e organica l’altra, le quali caratterizzano due forme del legame sociale: quello tipico delle società premoderne e quello tipico delle società moderne. Secondo Durkheim, ciò che fornisce il collante sociale nelle società premoderne è prevalentemente la condivisione di valori e credenze omogenee. Nelle società moderne, con il progressivo venir meno di valori e credenze condivise, il legame sociale è invece garantito dalla integrazione delle diverse funzioni all’interno della divisione sociale del lavoro. Ciò che consente agli uomini di essere legati l’uno all’altro e di partecipare al processo sociale è la differenziazione delle funzioni, ciascuna delle quali si pone in un rapporto necessario alle restanti, all’interno della più ampia attività del condivisione di valori e credenze omogenee. Nelle società moderne, con il progressivo venir meno di valori e credenze condivise, il legame sociale è invece garantito dalla integrazione delle diverse funzioni all’interno della divisione sociale del lavoro. Ciò che consente agli uomini di essere legati l’uno all’altro e di partecipare al processo sociale è la differenziazione delle funzioni, ciascuna delle quali si pone in un rapporto necessario alle restanti, all’interno della più ampia attività del lavoro organizzato (Durkheim 1999).

solidarietà si condensa in un pensiero consapevole, viene riflessivamente assunta – come emerge dalle fonti – da coloro che si ripropongono di perseguirla. La solidarietà è una visione che ispira un tentativo di resistenza alla *presentificazione degli orizzonti temporali* (Jedklowksi, Leccardi 2003). La solidarietà è soprattutto una *pratica*, un insieme di comportamenti effettivi. Come abbiamo visto, la solidarietà viene vissuta mediante le molteplici esperienze che abbiamo riportato. La solidarietà riemerge come necessità di tracciare alternative alle patologie sociali (Honneth 1996) innescate dalle forze del mercato. Infine, la solidarietà costituisce un significativo tessuto riconoscitivo, una fonte di *legami* e relazioni riuscite, di coinvolgimento pratico ed affettivo (Honneth 2007), che consente il pieno dispiegamento di qualità e la realizzazione di aspettative di riconoscimento reciproco. Lo stesso Honneth, recuperando in chiave riconoscitiva la categoria di reificazione, ha sostenuto come essa definisca una forma di rapporto strumentale con se stessi, strategicamente costruito e presentato al mondo sociale, intrecciato all’ *oblio del riconoscimento* e alla diminuzione di attenzione nei confronti della capacità di articolare i propri bisogni, desideri ed emozioni appropriandosi di essi (Honneth 2007, 74). In questo senso, l’innovazione sociale evidenziata dalle esperienze analizzate è tutta immersa nella capacità di produrre una solidarietà alternativa all’atomizzazione. La disgregazione sociale e la crescente privatizzazione delle esperienze (Elliot, Lemert, 2007) si affermano come esito primo dell’assoggettamento indotto dalla pervasiva promozione neo-liberista della figura dell’ *imprenditore di se stesso* (Dardot, Laval 2013) e di contribuire e costruire socialmente una soggettività alternativa a quella legata alla interiorizzazione degli imperativi funzionali della competitività, della efficienza produttiva, della creatività e dell’autorealizzazione “imposte”, della “cattura” e della valorizzazione di capacità, qualità, affetti e relazioni (Honneth 2010; Codeluppi 2008; Dardot, Laval 2013) .

Le relazioni riconoscitive che ci sono restituite dai contesti sociali presi in considerazione sembrano piuttosto mostrare il loro carattere de-reificante e non distorto o ideologico, per impiegare ancora il lessico honnethiano (Honneth 2010), non in termini essenzialistici, come portatrici a priori di una autenticità ideale alla quale “fare ritorno”, ma in quanto performativamente produttrici di una relazione pratica con se stessi soddisfacente e maggiormente «aderente a chi si vuole essere» (Ferrara 1999).

Partecipazione, identità e immaginario

Al fine di cogliere i mutamenti intervenuti all’interno della partecipazione collettiva, Santambrogio ha di recente avanzato una riattualizzazione del noto concetto di immaginario (Castoriadis 1995; Taylor 2005), che sembra particolarmente efficace rispetto alle ipotesi di questo lavoro. In estrema sintesi, il cuore della proposta è quello di sostituire il concetto di ideologia con quello di *immaginario*. L’ideologia è stata, all’interno della vicenda complessiva del pensiero collettivo, una forma relativamente coerente prodotta in prevalenza da intellettuali, uomini politici, ideologi e destinata ad essere “recepita” dagli attori sociali al fine di definire identità e modalità di azione³. L’*immaginario* è invece un prodotto del tutto autonomo della società, trova in essa i propri

³ Il passaggio dall’ideologia all’immaginario tratteggiato da Santambrogio può essere collocato all’interno di una più ampia riflessione sulle forme del pensiero collettivo, la quale va ben oltre gli intenti circoscritti del presente saggio. In questo contesto, lo stesso Santambrogio fa ampio riferimento, tra gli altri, al testo classico di Karl Mannheim “Ideologia e utopia” (Mannheim 1999). Come ben noto, in questo libro Mannheim muove la propria riflessione a partire dall’ipotesi relativa al condizionamento sociale del pensiero. Il sociologo arriva così ad affrontare il problema dell’ideologia, definendola come una forma di pensiero condizionato da questioni pratiche e da interessi in conflitto. Il nodo fondamentale della sociologia della conoscenza di Mannheim consiste nell’aver proposto un uso generale della concezione totale dell’ideologia. Tra gli altri nodi concettuali affrontati nel libro, si ricorda il ruolo di sintesi dinamica che Mannheim attribuisce all’intellettuale e la tematizzazione del rapporto tra la stessa dimensione

momenti costitutivi ed è un insieme ricco, e al tempo stesso scarsamente coerente, di valori, idee, aspirazioni (Santambrogio 2013). In questo senso, in estrema sintesi, non è più la sfera politica a dettare i ritmi dell'integrazione sociale, quanto piuttosto l'eterogeneità e l'incoerenza della partecipazione sociale ad eccedere le pretese di riassorbimento in rigide oggettivazioni identitarie politiche (*Ibidem*). Non sono più dottrine, teorie e appartenenze identitarie tradizionali ormai dissolte a garantire l'integrazione sociale, quanto l'effervescenza e l'eterogeneità della vita sociale a conquistarsi spazi di forte autonomia dalla sfera istituzionale e partitico-politica. Un'ampia partecipazione sociale, che sembra registrarsi anche nel nostro Paese, non agisce in vista del soddisfacimento di una domanda mediante le istituzioni, non alimenta l'aspettativa di servizi e beni che giungano dall'alto delle istituzioni pubbliche, ormai tra l'altro del tutto impossibilitate dalla drastica riduzione della spesa pubblica dettata dall'*austerità*.

La questione che si lega alle nuove forme di partecipazione sociale sembra, in effetti, proprio concentrarsi in un avvicendamento tra rivendicazioni e richieste rivolte "verso l'alto", che esigono il soddisfacimento di bisogni esclusivamente da parte delle istituzioni, e la creazione comune di pratiche e di attività, di prassi concrete all'interno delle quali si sperimentano soluzioni creandole, senza aspettarsi o pretendere che qualche soggetto istituzionale o partitico-politico vi provveda in senso stretto. Se l'ambito sociale del lavoro, soprattutto in riferimento ai processi di precarizzazione, ha perso la sua unità e frammentandosi non assolve più al ruolo tradizionale di integrazione sociale mediante l'attribuzione di identità parzialmente stabili e omogenee, è proprio nelle conseguenze della frammentazione e disarticolazione del lavoro che si rintracciano le più interessanti dinamiche di riproduzione sociale (Chicchi, Leonardi, Lucarelli 2016; Giannini 2016). All'interno del *mondo della vita* – costituito da tessuti solidali, realtà associative e del volontariato, bisogni di espressività e di socialità immediata, nuove pratiche di condivisione, legami sociali cooperativi, conflitti per i beni comuni, etc.–si rintracciano originali e innovative esperienze che attraversano il tessuto sociale in una fase di progressiva fuoriuscita dal mero contesto di risposta alla crisi, consolidandosi e stabilizzandosi ben oltre la mera dimensione reattiva. Questo contributo di ricerca, seppur legato ad una dimensione locale e circoscritto a soggetti particolarmente significativi ma quantitativamente non rappresentativi, sembra confermare in buona parte l'ipotesi teorica secondo la quale un'ampia fenomenologia sociale si muove su un terreno di autonomia, orizzontalità ed effettività pratica per cui, come detto, si promuovono, già in seno ad attività e prassi, esiti e risposte a problemi e bisogni.

La partecipazione che emerge dalle fonti di ricerca è una partecipazione sociale, non politica (Santambrogio 2014). O meglio, è *anche* politica *in quanto* sociale, *perché* sociale. La sfera della rappresentanza o della militanza partitica è molto distante, quasi un elemento estraneo, dall'idea di partecipazione alla vita associata che i soggetti studiati pensano e promuovono. La politica è *già tutta dentro*, è immanente, al sociale. Questo non significa per forza di cose negare fin troppo sbrigativamente, e forse ingenuamente, l'esistenza di una sfera politica intesa come luogo istituzionalizzato della rappresentanza, ma vuol dire che essa è un corollario della sfera sociale, invertendo quello che per lungo tempo è stato il rapporto direzionale tra le due, ovvero *dalla politica alla società*.

Emblematica è a tale proposito una frase di Lucina Peternesi, di "Progetto Paul Beathens". L'esperienza politica, seppure in senso lato, è definibile come tale solo riferendosi al presupposto di una partecipazione sociale. Può esserci partecipazione sociale senza partecipazione politica, ma

non si può definire una partecipazione come politica se essa non ricomprende la partecipazione sociale: «[*L'associazione nasce da*, corsivo mio] un gruppo di ragazzi che da sempre si sono impegnati in politica in senso lato, cioè con grande esperienza di partecipazione sociale in città, si mettono insieme per fare una riflessione» (Paternesi). Sempre citando l'intervista di Paternesi, le attività svolte all'interno della propria esperienza biografica vengono definite politiche nella misura in cui vengono riconosciute come tali poiché riconnesse ad una più ampia partecipazione sociale: «ho sempre fatto parte di gruppi sociali: attività di volontariato e attività politiche» (Paternesi). Proprio in questa ottica è possibile problematizzare e inquadrare la diversa modulazione dei rapporti con le istituzioni che i vari soggetti e ambiti di ricerca mostrano. Simone esprime la concezione di democrazia di "Civiltà Etica". Esplicito è il richiamo alla democrazia diretta.

Quello che ci aspettiamo è che siano le singole persone al di là delle istituzioni che possano iniziare a condividere, a mettere in comune, perché poi si parte dal basso (...) ma non dimentichiamoci che la città, lo Stato, è fatto da tanti singoli: io posso dire di essere lo Stato, poiché ne faccio parte. Lo Stato dovrebbe essere una enorme cooperativa in cui in assemblea tutti decidono ciò che lo Stato fa: la democrazia diretta ... è complicato mettere in assemblea cinquantasei milioni di persone, però alla fine è quella l'idea: una cooperativa, operare insieme; condividere: io divido con, opero con (Farulla).

Nel rapporto con le istituzioni è allora quasi spontaneo che "Civiltà Etica" tenda a favorire, come interlocutori privilegiati, i piccoli Comuni del territorio:

il Comune di Gubbio ha aiutato Civiltà Etica per l'organizzazione di eventi, il Comune di Scheggia ha aiutato Civiltà etica per l'organizzazione di manifestazioni (...). Già il piccolo Comune si mette più in ballo, il piccolo Comune è già una comunità che già vive nel piccolo una condivisione (Farulla).

L'agire concreto, la marcata informalità, lo spontaneismo consapevole, la de-codificazione di ruoli – tutti tratti che caratterizzano "Civiltà Etica" – influenzano non solo l'idea di relazione con la sfera politico-istituzionale, ma anche quella con il tessuto associativo regionale. Simone è addirittura riluttante all'impiego di determinazioni definitorie:

siamo stati in molte collaborazioni, più che collaborazioni sono sinergie. Nell'ambito neanche dell'associazionismo, perché questa è una parola che vuol dire tanto e niente, ma ci piace pensare che ci siano delle persone che si impegnano per far in modo, nel loro piccolo, di cambiare le cose (Farulla).

Il carattere di *esemplarietà* (Ferrara 1999) si accompagna ad una rivendicazione di autenticità che tradisce però a tratti una sorta di *retorica della differenza*:

che poi ci sentiamo poco parte integrata dell'associazionismo strutturato: sinceramente se fanno, tra virgolette, una convention dell'associazionismo umbro può darsi che nemmeno ci invitano. Ecco, capisci?! (Farulla).

A ribadire l'ipotesi proposta in apertura di questo paragrafo sono le parole di Maria Grazia e di Coralla. Maria Grazia ribadisce l'esistenza di una frattura tra *politica* e *sociale*. Il *sociale*, nella rivendicazione di autonomia, assume un primato – pratico e morale - rispetto alla sfera politica. La politica viene vista come una forma di gestione tecnica dell'esistente, mentre è nell'*effervescenza sociale* che si affrontano a viso aperto le sfide del nostro tempo.

Io non ho mai visto nessun partito impegnarsi fortemente nel sociale; è come se la politica fosse una cosa

e il sociale un'altra, o meglio come se la politica fosse una forma associativa a sé. La politica pensa prima all'interesse politico. Io faccio politica già se decido di prendere un frutto bacato invece di buttarlo. La politica sembra presa talmente da aspetti tecnici che molte cose vengono tralasciate. Noi siamo auto-organizzati, facciamo non chiediamo (...) le cose le auto-organizziamo e le risolviamo senza fare mai ricorso alle istituzioni (Cupido).

[Le istituzioni, corsivo mio] ci coinvolgono poco. In quel caso ci hanno contattato, ma sono sorti un po' di contrasti. Allora, per stare al mercato del baratto, cioè per stare ad un mercato del baratto bisognava pagare!! Ma come?! Noi facciamo tutto gratis, tutto volontariato, ci facciamo un mazzo così (...). Allora ci hanno detto: "va bene, se ci fate un laboratorio ...". Cioè, io devo farti il laboratorio per poter stare lì con il baratto?! (Ongaro).

Nascono nuove idee su come valorizzare ciò che le persone hanno, anche a livello di relazioni sociali, conoscenze e capacità per costruire nuove progettualità, nuove figure anche, e nuove professionalità e ambiti di sviluppo per creare anche lavoro (Stocchi).

In riferimento al "Progetto Paul Beathens" – per quanto anche questa associazione rivendichi totale autonomia dalla sfera partitica, politica e istituzionale – si apprezza un rapporto collaborativo di maggiore apertura alle istituzioni: «abbiamo sempre cercato di poterci dire liberi. Questo significava essere svincolati da qualsiasi bandiera politica e da qualsiasi legame imprenditoriale» (Paternesi). Il rapporto appare piuttosto armonioso, non viene conflittualmente radicalizzato:

con le istituzioni abbiamo sempre stabilito un ottimo dialogo, per quanto le abbiamo sempre incolpate di essere i primi responsabili della situazione attuale in cui versa la città (Paternesi).

Il "Progetto Paul Beathens" sembra essere molto vicino alle esperienze di *contro-democrazia* di cui parla Rosanvallon: la sfiducia nei confronti della rappresentanza non si risolve in disinteresse o separatezza e isolamento, quanto piuttosto in costanti pratiche attive di controllo e vigilanza critica dell'operato delle istituzioni pubbliche (Rosanvallon 2012). Questo è quanto è accaduto con il Mercato coperto. Dopo il successo della tre giorni di "riapertura" del Mercato, si è optato per un'azione di partecipazione e di monitoraggio del processo decisionale istituzionale.

Abbiamo seguito da vicino come il progetto è stato sviluppato dall'assessore e dall'amministrazione; siamo stati vicini agli operatori economici, nelle loro battaglie, che temevano per il loro futuro; abbiamo un accordo con l'amministrazione per cui nel nuovo progetto di mercato coperto ci sarà spazio anche per esperienze simili (Paternesi).

Se, come sostenuto da Ulrich Beck, l'ambito della *sub-politica*, ovvero di quelle dimensioni squisitamente impolitiche all'interno delle quali prendono oggi forma gran parte dei processi decisionali (scienza, tecnica, apparati amministrativi, etc), ha assunto un ruolo dominante, allora un'effettiva alternativa ad essa non può essere rintracciata nella tradizionale sfera della partecipazione politica o istituzionale (Beck 2000, Privitera 2004), piegata, in qualche modo, alla stessa *sub-politica*. Le esperienze prese in considerazione sembrano così contribuire a fornire un primo sostegno all'idea secondo la quale una reale alternativa alla pervasività della sfera *sub-politica* sia oggi rintracciabile in soggetti innovativi di partecipazione, il cui potenziale critico non è determinato da definizioni ideologiche in senso stretto, da appartenenze di classe nettamente definite, o da interessi precostituiti, ma da una dimensione aperta e performativa di legami solidali.

CONCLUSIONI

Intento di queste brevi conclusioni è quello di ribadire il nesso, cui si è cercato di dare un primo svolgimento nel presente saggio, tra processi sociali di costruzione della soggettività e dimensione della critica sociale. L'ipotesi interpretativa proposta in riferimento alle fonti analizzate è legata all'idea che, all'interno delle esperienze cui si è fatto riferimento, la critica all'economia di mercato tratteggia una *critica sociale*, dove l'attributo *sociale* può ben essere sostituito dall'espressione *di immaginario*: la *critica sociale* sembra svilupparsi come una *questione di immaginario*.

Gli individui che condividono un *immaginario critico del capitalismo*, anche se di diversa collocazione sociale, sono consapevoli di potersi incontrare negli stessi luoghi, partecipare alla densità di relazioni solidali e condividere le medesime passioni e tensioni critiche nonostante l'eterogeneità dei singoli individui, o degli stessi soggetti sociali, che si incontrano e delle azioni che si mettono in pratica. In questo senso, sembra non essere più tanto la sfera politica a dettare i ritmi dell'integrazione sociale, quanto piuttosto è l'eterogeneità, e anche l'incoerenza, della partecipazione sociale ad eccedere le pretese di riassorbimento in rigide oggettivazioni identitarie di carattere marcatamente politico. L'integrazione sociale sembra essere garantita non da dottrine, teorie e appartenenze identitarie ormai dissolte, quanto dall'effervescenza e dall'eterogeneità della riproduzione sociale, la quale si muove in direzione dell'incremento di spazi di autonomia dalla sfera istituzionale e partitico-politica, o quantomeno di un rapporto con essa profondamente riflessivo. La questione centrale che si lega alle nuove forme di partecipazione sociale sembra proprio rappersersi in un progressivo avvicendamento tra rivendicazioni e richieste rivolte vero l'alto e creazione comune di pratiche e identità. Prassi solidali concrete all'interno delle quali si sperimentano soluzioni creandole (Jaeggi 2012), senza attendere che qualche soggetto istituzionale o partitico-politico vi provveda.

La critica che i protagonisti della ricerca portano avanti non è quindi legata aprioristicamente, o *ex ante*, ad una identità politica rigidamente definita o ad una chiara e netta collocazione oggettiva di classe, ad esempio, ma sembra piuttosto svilupparsi come un processo sociale di aperta e continua costruzione. L'identità, individuale e collettiva, viene pragmaticamente plasmata all'interno di legami sociali solidali, i quali accompagnano un complesso differenziato, ma non totalmente aperto, di valori, istanze, progetti e desideri.⁴ *Il mondo della*

⁴ Stabilire che le forme di attivismo qui riportate rintraccino nella costruzione sociale della soggettività, mediante legami solidali e riconoscitivi, una sorta di fine in sé, non significa voler aggirare il carattere critico-normativo e conflittuale di cui sono comunque portatrici. Tali esperienze non escludono la dimensione politica, non escludono una dimensione nella quale ad una ulteriore generalizzazione di fini si accompagna una più marcata configurazione di rapporti di forza e di potere, ma stabiliscono come la dimensione sociale non sia necessariamente secondaria ad essa. Le esperienze sociali qui riportate non si risolvono in una mera gestione tecnico-sociale dell'esistente. Non si fanno portatrici inconsapevoli di un ruolo di supplenza di attività tradizionalmente svolte e garantite dalle istituzioni pubbliche e ora fortemente ridimensionate, o del tutto smantellate, a causa dei tagli ai servizi promossi dalle politiche di austerità. Qui la partecipazione mostra un marcato livello di riflessività critica. Ci si fa protagonisti di attività il cui esito ha un riflesso positivo sulla vita collettiva e sulla comunità, oppure svolgo attività di volontariato per le quali un tempo era prevista una retribuzione, ma lo si fa riflessivamente, promuovendo, da un lato, una soggettività critica e, dall'altro, rivendicando spazi di possibile conflitto circa decisioni amministrative e politiche. Se, ad esempio, mi prendo cura attivamente di uno spazio pubblico contribuendo a rivitalizzarlo e ad aumentarne il capitale sociale, vorrei poi contare sulla possibilità di incidere sulla decisione relativa, ad esempio, a quali attività favorire in quello spazio, quanto inclusive esse siano, da quali valori possano essere ispirate, con quali orari svolgerle e via dicendo. Per questa ragione sulle attività qui analizzate sembra fare presa interpretativa la categoria di "welfare del comune" (Marella 2013). La critica e il conflitto si svolgono in una dimensione che è primariamente sociale, ma che conserva *anche* una dimensione normativa ulteriore. Se da un lato il marcato carattere sociale delle esperienze riportate configura il rischio di una sorta di separatezza autoreferenziale di un sistema sociale che non dialoga con gli altri sistemi, dall'altro è ben evidente un potenziale di conflittualità latamente normativa situato in una dimensione che potremmo definire al confine tra *sociale e politico*. In termini più generali, tutte queste considerazioni richiedono una riarticolazione della rappresentanza e del più ampio rapporto tra società e politica in senso stretto, aspetto che qui non

vita sembra essere il luogo privilegiato della riproduzione sociale: *fare società*, non *fare politica*. O meglio, *fare politica nel fare società*; *fare politica* poiché *si è fatta società*.

I processi di soggettivazione qui analizzati tratteggiano una dinamica sociale aperta, nella quale viene meno qualsivoglia dualismo tra relazioni intersoggettive, da una parte, e autorealizzazione, dall'altra. Agendo, creando socialità e relazioni solidali, i soggetti studiati si costruiscono e si riproducono, senza "fondarsi" su una dimensione ontologica data o garantita dal rigido riferimento ad una identificazione vigente e oggettivata. È come se la soggettività chiamata in causa nelle esperienze riportate si costruisse nella concretezza delle forme di cooperazione sociale e condivisione vissute. In questi termini, la solidarietà, come mostrato, diviene a tutti gli effetti un processo sociale altamente performativo: essa costituisce la fonte prima per la continua e aperta fioritura di appartenenze collettive e prospettive di auto-realizzazione, legami sovraindividuali e "pienezza" esistenziale.

Accepted Manuscript

Riferimenti bibliografici

- U. Ascoli, E. Pavolini, (a c. di) (2017), *Volontariato e innovazione sociale oggi in Italia*, Bologna, il Mulino.
- U. Beck (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci (ed. or. 1986).
- M. Beaud (2004), *Storia del capitalismo. Dal Rinascimento alla New Economy*, Milano, Mondadori (ed. or. 1984).
- L. Boltanski, È. Chiapello (2014), *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano-Udine, Mimesis (ed. or. 1999).
- F. Braudel (1981), *La dinamica del capitalismo*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1977).
- W. Brown (2015), *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution*, New York, Zone Book.
- L. Bruni, S. Zamagni (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Bologna, il Mulino.
- A. Caillé (2009), *Critica dell'uomo economico*, Genova, Il Melangolo (ed. or. 1989).
- C. Castoriadis (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 1975).
- V. Codeluppi (2008), *Il bio-capitalismo. Lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Torino, Bollati Boringhieri.
- F. Crespi F. (2013), *Esistenza-come-realta. Contro il predominio dell'economia*, Napoli-Salerno, Orthotes.
- F. Crespi (1999), *Teoria dell'agire sociale*, Bologna, il Mulino.
- P. Dardot, C. Laval (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi (ed. or. 2009).
- P. P. Donati (2011), *I beni relazionali*, Torino, Bollati Boringhieri.
- É. Durkheim (1999), *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità (ed. or. 1893).
- É. Durkheim (2016), *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Napoli-Salerno, Orthotes (ed. or. 1950).
- A. Elliott, C. Lemert (2007), *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Torino, Einaudi (ed or. 2006).
- A. Ehrenberg (2010), *La società del disagio. Il mentale e il sociale*, Torino, Einaudi (ed. or. 2010).

A. Ehrenberg (2017), *What we talk about when we talk about mental health: towards an anthropology of adversity in individualistic society*, in S. Neckel, A. K. Schaffner, G. Wagner (edited by), *Burnout, Fatigue, Exhaustion: An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, Palgrave, Basingstoke.

R. Esposito (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi.

A. Ferrara (1999), *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli.

A. Fumagalli (2007), *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo modello di accumulazione*, Roma, Carocci.

A. Fumagalli (2013), *Lavoro male comune*, Milano, Mondadori.

L. Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi.

L. Gallino (2013), *Il colpo di Stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Einaudi, Torino.

M. Giannini (2016), «Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato», in *Quaderni di Teoria Sociale*, n.2, pp. 97-124, DOI:10.5153/sro.1449.

A. Gorz (2003), *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Torino, Bollati Boringhieri (ed. or. 2003).

R. Guidi, K. Fonović, T. Cappadozzi (a c. di) (2016), *Volontari e attività volontarie in Italia. Antecedenti, impatti, esplorazioni*, Bologna, il Mulino.

J. Habermas (1997), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1981).

B. C. Han (2012), *La società della stanchezza*, Roma, Nottetempo (ed. or. 2010).

A. Honneth (2013), *Intervista*, in S. Pierosara, *Legami pubblici e relazioni private*, Napoli-Salerno, Orthotes.

A. Honneth (2012), *Democrazia e libertà interiore. Il contributo di Alexander Mitscherlich alla teoria critica della società*, in

A. Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Lecce-Rovato, Pensa Multimedia.

A. Honneth (2010), *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in M. Solinas (a c. di) *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press.

A. Honneth (2007) *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma (ed. or. 2007).

A. Honneth (1996) «Patologie del sociale. Tradizione e attualità della Filosofia sociale», in *Iride*, n.

18, DOI: 10.1403/36793.

E. Illouz (2018), *Emotion as Commodities. Capitalism, Consumption and Authenticity*, London-New York, Routledge.

R. Jaeggi R. (2016), *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier.

P. Jedlowski, C. Leccardi C. (2003), *Sociologia della vita quotidiana*, Bologna, il Mulino.

M. Konings (2018), *Capital and time: for a new critique of neoliberal reason*, Stanford University Press.

M. Magatti (2012), *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Milano, Feltrinelli.

K. Mannheim (1999), *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1957).

M. R. Marella (2014), *Bene comune. E beni comuni: Le ragioni di una contrapposizione*, in F. Zappino, L. Coccoli, M. Tabacchini (a c. di), *Genealogie del presente. Lessico politico per tempi interessanti*, Mimesis, Milano-Udine.

D. Martuccelli (2013) *Critica dell'economia in quanto realtà. Una urgente messa in questione*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a c. di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia.

K. Marx (2009), *Il capitale*, Torino, Utet (ed. or. 1867).

K. Marx (2004), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi (ed. or. 1932).

G. Masino, A. Salento (2013), *La fabbrica della crisi. Finanziarizzazione delle imprese e declino del lavoro*, Roma, Carocci.

L. Panitch, S. Gindin (2012), *The making of global capitalism: the political economy of american empire*, London-New York, Verso.

J. Peck (2010), *Constructions of neoliberal reason*, Oxford University Press.

A. Pizzorno (1966), «Introduzione allo studio della partecipazione politica», in *Quaderni di Sociologia*, XV, n.3-4, pp. 235-287.

W. Privitera (2004), *Tecnica, individuo e società. Cinque lezioni sulla teoria di Ulrich Beck*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

R. Rinaldi (2014), *I giovani e il centro storico*, in A. Santambrogio (a c. di), *Giovani a Perugia. Vissuti urbani e forme del tempo*, Perugia, Morlacchi.

P. Rosanvallon (2012), *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Castelvecchi.

A. Santambrogio (2015), *Essere di sinistra oggi. Dall'ideologia politica all'immaginario sociale*, in *Quaderni di Teoria Sociale*, n. 2.

A.Santambrogio. (2015a), *Associazionismo, partecipazione e democrazia*, in A. Santambrogio (a cura di), *Associazionismo e volontariato in Umbria*, AUR Rapporti.

A.Santambrogio (2014), *Giovani, partecipazione, politica*, in A. Santambrogio (a cura di), *Giovani a Perugia. Vissuti urbani e forme del tempo*, Perugia, Morlacchi.

A.Santambrogio (2013), *Utopia senza ideologia. Prospettive per la critica e l'emancipazione sociale*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Perugia, Morlacchi.

J. A. Schumpeter (2001) *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Milano, Etas.

R. Sennett (1999), *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1999).

C. Taylor (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi (ed. or. 2003).

M. Weber (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (ed. or. 1905).

E. M. Wood (2002), *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Rochester, Paperback.