

Migrazioni e paradigma del dono. Un'ipotesi di lavoro

FRANCESCO FISTETTI

Noi non siamo solo contemporanei, ma anche cospaziali, abitanti dello stesso spazio [...] noi, ogni individuo e ogni nazione, siamo concittadini dello stesso tempo e dello stesso spazio nella vicinanza più mortale di ogni altro individuo e di ogni altro paese; e ogni domani è nella vicinanza più mortale di ogni oggi

Günter Anders

Il movimento e la migrazione [...] sono le condizioni socio-storiche che caratterizzano l'umanità

Théo Golberg

Il capitalismo globale è fundamentalmente *polietnico* e, quindi, mette in questione l'ontologia nazionale della società e della cultura. Dunque, a dispetto della critica predominante al capitalismo, sta prendendo forma un capitalismo non solo pacifista, ma anche *cosmopolita*

Ulrich Beck

Le migrazioni: un fenomeno sociale totale

Nel corso del 2015, più di un milione di persone tra migranti e rifugiati sono arrivate in Europa. Le cifre sono fornite dall'ultimo rapporto dell'Unhcr, l'agenzia delle Nazioni Unite. La maggior parte di esse, almeno l'80%, sono approdate in Grecia, al largo dell'Isola di Lesbo, dopo viaggi su imbarcazioni di fortuna e spesso illegali. Si tratta soprattutto di persone passate attraverso la Turchia, ma non è da sottovalutare il numero di coloro, circa centocinquantamila, che dalla Libia si sono spostati verso l'Italia. Questi dati confermano ancora una volta come la crisi dei migranti in Europa sia la più grave dalla Seconda Guerra Mondiale. «Molti di loro – si legge in una nota sul sito dell'UNHCR – partono spesso su gommoni

malandati e imbarcazioni insicure nel disperato tentativo di raggiungere l'Europa. Hanno bisogno di protezione internazionale, in fuga da guerre, violenze e persecuzioni nel loro paese». Stando al rapporto 2016 redatto dal *Global Risks Report*, nei prossimi diciotto mesi aumenterà enormemente il rischio di una migrazione involontaria dai paesi flagellati dalle guerre civili e dal terrorismo come la Siria. Ancor meno possiamo sottovalutare le migrazioni forzate prodotte da eventi climatici estremi come i terremoti, che provocano catastrofi come lo tsunami del 2011 sulla costa orientale del Giappone (con oltre quindicimila morti e venti miliardi di danni), o da eventi climatici meno immediati come la desertificazione e l'inaridimento del suolo che ogni anno costringono milioni di persone ad abbandonare le loro case e a trasferirsi in regioni abitabili¹. In questo primo quarto di secolo, la migrazione – comprese le ecomigrazioni – appare sempre più, per adoperare un'espressione di Marcel Mauss, un «fenomeno sociale totale», forse il più grande «fenomeno sociale totale» della società-mondo. E, se consideriamo i «profughi ambientali», dobbiamo parlare anche di un «fenomeno geostorico totale», che secondo alcuni studiosi (tra i quali il chimico Paul J. Crutzen) ha inaugurato una nuova era nella storia geologica del nostro pianeta: l'Antropocene². In quanto tale, quello delle migrazioni è un fenomeno essenzialmente «impuro». In primo luogo, perché per la prima volta pone in un'interazione conflittuale senza precedenti l'evoluzione ecologica del pianeta e la storia umana, vale a dire natura e cultura, non più concepibili come sfere relativamente separate, ma come un'unica comunità biotica, massimamente vulnerabile, la cui sopravvivenza dipende dalla responsabilità degli esseri umani. Contestualmente, il processo delle migrazioni sconvolge per ragioni sociali, politiche e giuridiche l'equazione demografica di base su cui finora riposavano gli Stati nazionali: il migrante è nato all'estero, ha varcato la frontiera, si è stabilito in un paese straniero che lo accoglie per la durata almeno di un anno. E' evidente che nella valutazione della composizione demografica delle società contemporanee ora bisogna includere i migranti, non importa che siano stranieri, naturalizzati, nazionali di

1 Cfr. M. Gubbiotti, T. Finelli e E. Peruzzi, *Profughi ambientali: cambiamento climatico e migrazioni forzate*, Legambiente, Dipartimento Internazionale, www.legambiente.it/sites/default/files/.../dossierprofughi_ambientali.

2 Sul nesso tra globalizzazione e cambiamenti climatici, cfr. F. Fistetti e F. Parlati, *Le sfide della globalizzazione. Società, culture ed economia nell'età globale*, D'Anna, Firenze 2015, pp. 37-43.

origine o meno. Nella bilancia delle nascite e dei decessi, delle uscite (coloro che lasciano il paese) e degli ingressi (i nuovi arrivati) bisogna includere i migranti.

Dall'*ethnos* al *demos*

Tuttavia, la posta in gioco non è solo un fatto di contabilità demografica, poiché è proprio la natura di quei «blocchi solidi» (come li chiama Eric J. Hobsbawm), che nel flusso tempestoso della globalizzazione sono gli Stati nazionali, ad essere messa in questione dai movimenti migratori. Riferendosi al periodo che va dalla Depressione del 1870 alla Grande Guerra, Hobsbawm sviluppa un'annotazione che, *mutatis mutandis*, risulta quanto mai feconda per decrittare la situazione odierna degli Stati alle prese con la sfida delle migrazioni.

L'economia mondiale del capitalismo, egli scrive, nel suo concreto attuarsi, era bensì un fluido, ma anche un insieme di blocchi solidi. Quale che fosse l'origine delle «economie nazionali» che costituivano questi blocchi (cioè le economie definite dalle frontiere statali) e i limiti teorici di una dottrina economica basata su di essi [...], le economie nazionali esistevano perché esistevano gli Stati nazionali³.

Invero, a ben guardare, sono esattamente questi «blocchi solidi» che appaiono sempre più in via di liquefazione. Al punto che si ha l'impressione di vivere una condizione analoga a quella precedente alla formazione delle economie nazionali, quando «l'unità "nazione" non aveva un posto preciso nella teoria del capitalismo liberale, i cui elementi costitutivi basilari erano gli atomi irriducibili dell'impresa, individuo o "ditta" [...], mossi dall'imperativo di massimizzare i guadagni e di minimizzare le perdite». E con accenti sorprendentemente attuali Hobsbawm prosegue: «Questi atomi operavano nel "mercato", che era, al limite, planetario. Il liberismo era l'anarchismo della borghesia; e come l'anarchismo rivoluzionario, non aveva posto per lo Stato»⁴.

Rispetto a questo scenario in cui presero corpo le cosiddette «economie nazionali» sullo sfondo di quella che Marx nel primo volume del *Capitale* ha descritto

3 E. J. Hobsbawm, *L'Età degli imperi 1875-1914*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2005, p. 47.

4 Ivi, pp. 47-48.

come accumulazione originaria, lo Stato con cui si confronta il neoliberismo contemporaneo è per lo più il *welfare State* (nelle svariate declinazioni assunte durante la seconda metà del Novecento) e scaturito dalla fine degli imperi coloniali. Per essere più precisi, alla luce delle trasformazioni in atto diremo che da un lato il neoliberismo del capitale finanziario, oggi dominante, non conosce frontiere né lascia spazio alle pretese di regolazione dello Stato, mentre dall'altro assegna a quest'ultimo la funzione di limitare il diritto alla libera circolazione delle persone, specialmente se questo diritto assume la forma dello *ius migrandi*, e ciò nello stesso momento in cui viene esaltata la libera circolazione delle merci e dei capitali. Infatti, i «blocchi solidi» statuali costruiti a tutela delle economie nazionali nel corso del xx secolo acquisirono una duplice configurazione: da un lato erano degli Stati postcoloniali, nelle cui società si erano andate insediando comunità più o meno estese di minoranze etniche provenienti dalle ex-colonie (come in Inghilterra, Francia, Belgio, Olanda, ecc.), un fatto che ne cambiava fin da allora la composizione demografica; dall'altro erano degli Stati-providenza che erano riusciti, sul piano della politica interna, a imbrigliare (*embedd*, come amava dire Karl Polanyi) la “bestia selvaggia” del capitalismo attraverso un contratto sociale che rese possibile l'estensione dei diritti di cittadinanza alle classi subalterne e agli stessi naturalizzati (il cosiddetto compromesso socialdemocratico)⁵. L'esito della congiunzione tra questi due trend sviluppatasi nei paesi dell'Europa occidentale nel secondo dopoguerra è stata la nascita di una società multiculturale, multietnica e multireligiosa che ha arricchito il pluralismo delle democrazie liberali, al punto che Tony Blair coltivava il progetto di una Cool Britannia, in cui le minoranze etniche e culturali potessero mantenere distinta la propria identità all'interno di un'idea, che egli definiva cosmopolitica, di nazione⁶. Blair, tuttavia, non si rendeva conto che già la prima ondata di migrazioni verificatesi in Inghilterra negli anni del secondo dopoguerra aveva intaccato la concezione di

5 Sul compromesso socialdemocratico, ci permettiamo di rinviare a F. Fistetti, *La globalizzazione e le nuove forme della politica*, in F. Fistetti e F. Parlati, *Le sfide della globalizzazione. Società, culture ed economia nell'età globale*, cit., pp. 2-48. Sulla tendenza del capitalismo liberale verso un mercato autoregolato o una vera e propria “società di mercato” in cui ogni dimensione della vita viene sottoposta alla logica della merce, cfr. K. Polanyi, *La Grande Trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, trad. it. Einaudi, Torino 2000.

6 A. Giddens, *La terza via. Manifesto per la rifondazione della socialdemocrazia*, trad. it. il Saggiatore, Milano 1999.

un'identità nazionale concepita come un concetto omogeneo e indivisibile, e che gli Stati nazionali europeo-occidentali, segnatamente l'Inghilterra, erano diventati degli "spazi diasporici", in cui il locale e il globale si intersecavano vicendevolmente e le categorie della razza e dell'etnicità avevano cominciato a contaminare l'idea egemonica di nazione e di sovranità nazionale⁷.

L'ibridazione tra le culture diventava, così, a cominciare da alcuni settori come la musica, una pratica della comunicazione quotidiana tale da creare nuove sensibilità e nuovi tipi di ricezione/appropriazione di valori e simboli transnazionali, promossi dall'industria culturale. Tutte le culture, in questo nuovo orizzonte, si trasformavano dall'interno in *culture di frontiera*, cioè aperte ad attraversamenti, incroci e rielaborazioni come mai era avvenuto in precedenza⁸.

Questa prima ondata di migrazioni minava alla radice il concetto classico di cittadinanza, fondato, come ha osservato Seyla Benhabib, sull'identificazione tra *ethnos* e *demos*, dove l'*ethnos* designa un concetto di popolo inteso come «una comunità tenuta insieme dalla condivisione di un destino, da una memoria, una solidarietà e un'appartenenza comuni»⁹: una comunità che, così intesa, non consente di entrare e di uscire liberamente. *Demos* è, invece, un concetto di popolo, o di "sovrano democratico", che modifica l'autodefinizione e l'autorappresentazione di sé sulla scena pubblica includendo entro i propri confini altri attori politici come stranieri e *outsiders*. Ed è ciò che è propriamente avvenuto nel secondo dopoguerra, secondo modalità, procedure e scansioni temporali diverse, in paesi dell'Europa come l'Inghilterra, la Germania, la Francia, l'Olanda, ecc. È importante tener presente questa distinzione della Benhabib tra *ethnos* e *demos*, anzitutto perché ci fa vedere che il *demos* è una "realtà dinamica" che "può modificare il proprio concetto di cittadinanza, che a sua volta modificherà l'*ethnos*, inteso come una comunità di destino"¹⁰. Benhabib chiama processi di «iterazione democratica» questi interventi di adeguamento o riallineamento

7 Cfr. S. Hall, *La questione multiculturale*, in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, trad. it. Meltemi, Roma 2006; F. Fistetti, *Dalla questione postcoloniale alla questione multiculturale*, in Id., *Multiculturalismo. Una mappa tra filosofia e scienze sociali*, Utet, Torino 2008.

8 N. Garcia Canclini, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, Guerini & Associati, Milano 1998.

9 S. Benhabib, *Cittadini globali*, trad. it. il Mulino, Bologna 2008, p. 99.

10 Ivi, pp. 106-107.

del concetto di cittadinanza con la mutata composizione demografica ascrivibile alla presenza dei nuovi residenti immigrati, interventi che scaturiscono da un intenso dibattito pubblico e da una mobilitazione della società civile a favore della loro opportunità e desiderabilità. Il fatto è che processi di riallineamento di questo tipo sono stati possibili, pur tra numerose contraddizioni e limitazioni, finché nelle società postcoloniali ha funzionato un minimo di *welfare State* che ha consentito di governare la questione multiculturale attraverso, per così dire, una redistribuzione della cittadinanza che era anche una redistribuzione delle risorse. Nello stesso tempo la distinzione tra *ethnos* e *demos* mostra l'errore di fondo commesso da quelli che la Benhabib chiama i «liberali rawlsiani», come Michael Walzer e David Jacobson, i quali, confondendo tra loro questi due concetti, riconoscono come legittime e sovrane solo le comunità nazionali composte da popolazioni etnicamente e culturalmente omogenee, rispetto a cui i diritti umani di altri che non condividono la cultura dominante diventano secondari, sicché le minoranze non avrebbero altra strada che la secessione¹¹.

Democrazia e “spirito del dono”

La posizione di Benhabib ha il suo limite di fondo nella mancata tematizzazione della dialettica sociale e politica che genera i processi di «iterazione democratica». Questi ultimi, infatti, vengono sì attivati dalla mobilitazione civica e dal dibattito nella sfera pubblica, ma rinviano da un lato a una *domanda di cittadinanza* avanzata da nuovi soggetti fino ad allora considerati non-cittadini, o cittadini non a pieno titolo, e dall'altro a un *supplemento di generosità* e di solidarietà da parte dei cittadini che costituiscono il legittimo corpo sovrano di uno Stato democratico. È dall'incontro tra questi due momenti che scaturisce la decisione di allargare i confini del *demos*. Ma la deliberazione di redistribuire quella risorsa per eccellenza simbolica che è la cittadinanza che cos'è se non l'apertura del ciclo del dono, del donare/ricevere/contraccambiare, di cui parla Mauss nel suo *Saggio sul dono?* Potremmo anche dire che i processi di «iterazione democratica», oltre al sostegno del dibattito pubblico, hanno bisogno di essere ali-

¹¹ Ivi, pp. 107-108. Ho discusso la posizione di M. Walzer in F. Fistetti, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari 1992, pp. 137-151.

mentati da un'etica dell'empatia, della benevolenza e dell'ospitalità verso l'altro come componenti diffuse della società civica e dello spirito pubblico. È qui che possiamo cogliere la fecondità e la novità del paradigma del dono inaugurato da Mauss, la cui tesi centrale si può riassumere nei seguenti termini: la formazione del legame sociale nelle società moderne dipende dallo «spirito del dono», da come esso saprà controbilanciare ed imbrigliare la pulsione dell'*homo oeconomicus* a sottomettere tutti i mondi della vita alla logica del mercato. La morale del dono, per Mauss, è una morale «eterna», che ha informato di sé tutte le società preesistenti, da quelle cosiddette primitive alle società contemporanee. La stessa democrazia moderna non è che una forma ideale storicamente aperta a realizzare una pluralità di varianti dello «spirito del dono»¹².

Bisogna augurarsi che il cittadino non sia né troppo generoso e troppo soggettivo, né troppo insensibile e troppo realista. Occorre che egli abbia un acuto senso di sé stesso e, a un tempo, degli altri, della realtà sociale (ma esiste un'altra realtà in questo campo?). Occorre che egli agisca tenendo conto di se stesso, dei sottogruppi che agiscono nella società e della società nel suo insieme. Questa morale è eterna; essa è comune alle società più evolute, a quelle del prossimo futuro e alle società meno elevate che sia dato immaginare¹³.

Si tratta di un passaggio-chiave del *Saggio*, in cui viene evidenziato il duplice aspetto del paradigma del dono, normativo e descrittivo. Anzitutto, Mauss segnala la complessità dei moderni rapporti sociali di una società democratica, cioè la molteplicità degli strati sociali, delle associazioni di vario tipo (dalle organizzazioni di difesa dei lavoratori dell'industria alle cooperative di consumo), dei sottogruppi professionali con la selva delle figure atipiche prodotte dalla rivoluzione digitale nell'odierna società della conoscenza e, con l'occhio alle migrazioni a partire dal secondo dopoguerra, potremmo aggiungere le minoranze etniche e culturali. Di tutte queste trasformazioni nella composizione demo-

12 Giustamente Alain Caillé ha sottolineato che «l'exigence démocratique – au sens moderne du terme – peut être considérée la forme la plus avancée et la plus forte de l'obligation de donner», *Nouvelles thèses sur la religion*, thèse 34, in «Revue du MAUSS semestrielle», n. 22/2003, p. 321.

13 M. Mauss, *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. Einaudi, Torino 1965, p. 275.

grafica delle nostre società liberaldemocratiche Mauss invita implicitamente a tener conto. Infatti, solo se il cittadino fonda la tutela del proprio benessere e la ricerca della propria felicità su un equilibrio tra interesse per sé e interesse per gli altri (una sorta di aristotelico “giusto mezzo”), egli può pensare di contribuire alla costruzione di un ordine sociale relativamente equo. Sotto questo profilo, secondo Mauss, proprio l’intreccio tra la dimensione del *per sé* e quella del *per gli altri* fa del dono un «ibrido». Senza una giusta misura tra il «senso acuto di se stesso» e la «generosità» verso gli altri¹⁴ è difficile attivare delle politiche di accoglienza e di «iterazione democratica». È evidente che redistribuire la cittadinanza includendo gli stranieri richiede un gesto di generosità, di auto-obbligazione unilaterale verso l’altro, di fiducia verso quest’ultimo, che equivale alla riapertura del ciclo del dono nella società, vale a dire al tentativo rischioso, ma privo di alternative valide, di ricostituire il legame sociale con chi è diverso da noi. È un gesto, afferma Caillé, di *incondizionalità condizionale*, che presuppone un salto ad di fuori della razionalità utilitaristica. Nelle società postcoloniali, attraversate dalle ondate delle migrazioni, in cui noi viviamo senza averne ancora piena consapevolezza, ciò significa rispondere alla sfida della convivenza scongiurando la guerra civile e la dialettica letale amico/nemico. Per dirla con Mauss, si tratta di imparare a «contrapporsi senza massacrarsi»¹⁵.

La cittadinanza come dono agonistico

Il fatto è che il dono della cittadinanza non è né un dono «grazioso» (come i doni che noi facciamo senza aspettarci di essere ricambiati), né un dono sem-

14 Mauss pone fortemente l’accento su questo doppio registro di sentimenti, l’autonomia personale e la sollecitudine per gli altri, come passaggio obbligato per costruire una “convivenza” civile, in cui il conflitto sia portatore di “progresso”, e non produca effetti distruttivi dei rapporti sociali. «È necessario [...] che l’individuo lavori. Occorre che egli sia costretto a contare su se stesso piuttosto che sugli altri. D’altro canto, occorre che egli difenda i propri interessi, personalmente e in gruppo. L’eccesso di generosità e il comunismo sarebbero per lui e per la società non meno nocivi dell’egoismo dei nostri contemporanei e dell’individualismo delle nostre leggi» (ivi, p. 274).

15 Ivi, p. 291. Sul concetto di «incondizionalità condizionale», cfr. A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, Le Bord de L’eau, Lormont 2014, pp. 42-43 e p. 49.

plicemente «etico»¹⁶. È un dono *agonistico* nell'accezione schiettamente maussiana del termine¹⁷. Il dono della cittadinanza è un'offerta di alleanza, di cooperazione, di rispetto reciproco, attraverso cui i diritti sanciti dalle nostre Costituzioni vengono estesi e applicati – attraverso politiche di «iterazione democratica» – a coloro che fino a quel momento non facevano parte del *demos*. Lévinas direbbe che in casi del genere i diritti dell'uomo vengono risignificati in chiave di «diritti dell'altro uomo». L'offerta di alleanza, inoltre, non può non implicare un riconoscimento della cultura dell'altro (con i simboli che ne sono a fondamento) e una redistribuzione della ricchezza comune. È un processo al contempo di alleanza e di lotta per il riconoscimento, ove l'auto-obbligazione verso l'altro da parte di coloro che formano la cerchia del “noi” costituisce il passo preliminare necessario per inaugurare un dialogo e un'intesa con gli “altri”. Se vogliamo creare una *società conviviale*, nel senso adombrato dal *Manifesto convivialista*, cioè una società nella quale «contrapporsi senza massacrarsi»¹⁸, allora tocca ai cittadini delle società liberaldemocratiche «deporre le armi», o, come dice Mauss, «fidarsi interamente» e avanzare l'offerta di alleanza.

Il primo passo, dunque, non si iscrive in una logica di reciprocità e di reversibilità: è, per dirla con Caillé, una «scommessa sulla generosità»¹⁹, cioè un gesto asimmetrico e incondizionale di accoglienza e di solidarietà, che scommette sulla generosità di chi riceve il dono. Esso non risponde ad una logica di *self-interest* e di reciprocità contrattuale, ma ad una libera volontà di donare senza attendersi un ritorno immediato. Il patto di cittadinanza si colloca in una logica che porta a riconoscere l'altro a sua volta come donatore. Ed è come se fosse proposto nei seguenti termini: noi vi offriamo la cittadinanza, vogliamo includervi nel corpo sovrano del *demos*, e a tal fine occorre stringere un patto che comporta per voi, che riconosciamo come nuovi attori politici a noi uguali, degli obblighi inderogabili derivanti dal rispetto delle leggi e delle culture che regolano la vita associata del paese. I cittadini autoctoni, nel momento in cui

16 Per una classificazione dei vari tipi di dono, cfr. M. Hénaff, *Il prezzo della verità*, trad. it. Città Aperta, Troina 2006.

17 Sul tema, cfr. F. Fistetti - M. Hénaff, *Francesco Fistetti et Marcel Hénaff sur Mauss, Lévi-Strauss, le don, l'échange et la réciprocité*, «Revue du MAUSS permanente», 27 juin 2012 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/?Francesco-Fistetti-et-Marcel-Henaff>.

18 AA. VV., *Manifesto convivialista. Dichiarazione d'interdipendenza*, trad. it. ETS, Pisa 2014.

19 A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, cit., p. 51.

accolgono come parte del *demos* gli stranieri, si impegnano a rispettarne le culture e le forme di vita. Per gli uni e per gli altri deve valere la clausola secondo cui la sola politica legittima e la sola convivenza accettabile sono quelle che si ispirano ai principi di comune umanità (al di là delle differenze di razza, colore della pelle, religione, ricchezza, ecc. esiste una umanità che va rispettata in ogni essere umano), di comune socialità (gli esseri umani sono esseri sociali la cui più grande ricchezza è data dai loro rapporti sociali), di individuazione (consentire a ciascuno di affermare al meglio la propria singolare individualità), di opposizione controllata (il conflitto tra gli esseri umani non deve mai mettere in pericolo il quadro della comune socialità che rende feconda la reciproca rivalità)²⁰. L'alternativa a questa decisione – che, ripetiamolo, presuppone un'auto-obbligazione preliminare e una volontà di dialogare e di negoziare da parte del corpo sovrano del *demos* – è la guerra civile permanente, con tutto ciò che essa comporta in termini di violenza, sopraffazione, terrorismo, esaltazione della superiorità di un gruppo umano sull'altro, riduzione in schiavitù dei più deboli e degli 'infedeli', ecc. «Due gruppi di uomini che si incontrano – avverte ancora Mauss – non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti»²¹. Dunque, o la prospettiva di edificare un «mondo comune» (Arendt) aprendo le porte della *polis* a coloro che ne erano stati esclusi, o la guerra civile mondiale. Tanto più che oggi uno dei due corni del dilemma prospettato da Mauss non è più praticabile. Che cosa significherebbe, infatti, “allontanarsi” – o, peggio, allontanare nel senso di espellere, cacciare via, mettere fuori – in una società planetaria ormai unificata e interdipendente per tantissimi aspetti (economici, sociali, tecnologici, ecc.) se non alzare dei muri, trasformare le società in prigioni, sterminare il diverso e il non-correligionario: in una parola andare incontro a società neototalitarie di tipo nuovo? Che è esattamente l'obiettivo dell'islamismo jihaidista: provocare una situazione di guerra endemica permanente che giustifichi lo Stato d'eccezione contrapponendo da un lato sotto la bandiera del “noi” la maggioranza della popolazione autoctona e dall'altro sotto i simboli del “loro” i

20 Sono i quattro principi enunciati dal *Manifesto convivialista*, cit., pp. 34-35.

21 M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 290.

migranti e gli stranieri²².

Il legame sociale al di là del welfare State e oltre il mito della crescita

Ora, Mauss, nell'enunciare quella legge transculturale che a suo avviso è la morale «eterna» del dono, sembra suggerire che chi aspira a costruire una società più conviviale, più accogliente ed ospitale, deve cominciare con il porsi la domanda su che cosa vuole donare all'altro per potersi alleare con lui²³ o, come anche potremmo dire, deve cercare di comprendere l'istanza di riconoscimento espressa dall'altro, se vuole trasformare il potenziale nemico in *socius*. Fino a quando le democrazie liberali del secondo dopoguerra hanno goduto di una crescita economica relativamente alta che ha consentito di redistribuire la ricchezza prodotta sia alle classi sociali più svantaggiate sia agli immigrati, è stato più agevole attivare politiche di «iterazione democratica» e di riconoscimento dei diritti delle minoranze etniche, sia pure tra discrepanze e contraddizioni. Come ha osservato Caillé, alla base delle democrazie liberali di stampo welfaristico vi era un'idea di prosperità strettamente associata alla concezione di una crescita economica illimitata o di uno sviluppo inarrestabile delle forze produttive²⁴. Questo ha significato che il popolo sovrano delle democrazie occidentali poteva ancora autorappresentarsi come l'unico donatore che concede diritti e risorse in un'ottica utilitaristica ed occidentocentrica: utilitaristica perché finalizzata alla

22 Sulla dimensione neototalitaria dell'islamismo jihaidista, mi sia consentito di rinviare a F. Fistetti, *Isis, non solo fanatismo, ma ideologia neo-totalitaria*, in «Nuovo Quotidiano di Puglia», 19 novembre 2015. Sulle pratiche istituzionali fondate sulla «tolleranza» e volte a regolare relazioni di coesistenza laica tra la maggioranza di una popolazione e gruppi minoritari, cfr. B. Henry, *Confitti identitari e laicità. Una premessa al dibattito sul multiculturalismo*, in «Postfilosofie», n. 2, gennaio-dicembre 2006, pp. 173-184.

23 Riprendo qui una formulazione di Frank Adloff in un intervento inviato ai MAUSSIENS intitolato *Konvivialismus – jetzt erst recht?*, il 6 gennaio 2016, dedicato agli attentati di Parigi del 13 novembre dell'anno scorso. È stato Alain Caillé che ha integrato il trionomio donare/ricevere/contraccambiare con l'istanza preliminare della domanda. «Se si dona qualcosa a qualcuno – egli scrive – è perché si suppone che in qualche modo ne abbia bisogno o desiderio o lo abbia richiesto. Un bisogno, un desiderio e una domanda esplicitamente formulati dal donatario o semplicemente indovinati e anticipati dal donatore», A. Caillé, *Anti-utilitarisme et paradigme du don. Pour quoi?*, cit., p. 41.

24 A. Caillé, *Per un manifesto del konvivialismo*, trad. it. Pensa Multimedia, Lecce 2013, pp. 15-28.

prospettiva di un'espansione presuntamente illimitata dei consumi di massa con la conseguente massimizzazione dei profitti; occidentocentrica, perché non muoveva dalla necessità di considerare l'altro come capace a sua volta di donare qualcosa di importante e di prezioso per la convivenza comune. Lo scambio non era da donatore a donatore, ma da donatore a un donatario che non avrebbe mai potuto saldare i suoi debiti di riconoscenza. Come ha chiarito Jacques Godbout, il dono puro, che non ammette alcun contraccambio, «non crea legame sociale», poiché implica che «chi riceve non ha nulla da darmi e, dunque, al limite, non è niente»²⁵. Il multiculturalismo separatista della Cool Britannia (ma anche della Germania, dell'Olanda e di altri paesi nord-europei), incline a concepire le comunità etno-culturali come universi chiusi e reciprocamente impermeabili, rispecchiava in parte quest'idea di cittadinanza *octroyée* da parte degli autotoni, nonostante le deprivazioni e le ingiustizie sociali che hanno accompagnato questo processo. Rispetto a questa situazione tipica delle società postcoloniali del secondo dopoguerra, oggi la disposizione all'ascolto delle ragioni dell'altro è stata messa in forse dalla cosiddetta rivoluzione neoliberista, cioè dall'avvento di un capitalismo finanziario che ha invertito quella relativa dominanza della politica sull'economia che, come abbiamo visto, aveva consentito di imbrigliare la smithiana “mano invisibile” del mercato nella programmazione democratica delle “economie nazionali”. Nel contesto del *welfare State*, nella sfera pubblica prevaleva la convinzione che tutti i conflitti sociali, comprese le richieste di riconoscimento avanzate dalle minoranze etno-culturali, potessero in qualche modo essere risolti attraverso una combinazione accorta tra politiche della redistribuzione e politiche del riconoscimento²⁶. Oggi, il più grave ostacolo alla riapertura di un ciclo del dono in cui gli interlocutori si riconoscano al contempo come donatori e donatari – e, dunque, riconoscenti e in debito gli uni verso gli altri

25 J. Godbout, *Don, solidarité et subsidiarité*, «Revue du MAUSS permanente», 8 mai 2009 [en ligne], <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article504>

26 La mia tesi è che il *welfare State* (nelle sue varie declinazioni storiche) ha realizzato, a suo modo, quella concezione “allargata” della giustizia, intesa come conciliazione tra le istanze dell'eguaglianza sociale e quelle del riconoscimento della differenza, che Nancy Fraser ha difeso nella sua polemica con Axel Honneth. Solo che a fondamento della conciliazione messa in atto dal *welfare State* vi era un'idea di prosperità fondata sulla credenza di una crescita illimitata delle forze produttive che oggi appare sempre più illusoria ed impraticabile. Cfr. N. Fraser, *Riconoscimento senza etica?*, in «Postfilosofie», n. 2/ 2006, pp. 23-50; N. Fraser - A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. Meltemi, Milano 2007.

– è non solo il blocco di quel meccanismo redistributivo che aveva consentito il compromesso socialdemocratico, ma al contempo la paura dell'altro da parte degli autoctoni e il risentimento da parte dei nuovi venuti. La precarizzazione del lavoro e l'incertezza esistenziale che soprattutto nei ceti medi, oltre che nelle classi subalterne, la rivoluzione liberista ha creato favorendo una crescente denormativizzazione e decontrattualizzazione dei rapporti sociali²⁷, sono la fonte primaria di quell'ossessione securitaria che ha investito i paesi europei e occidentali. La paura dell'altro, che le retoriche politiche raffigurano come il nuovo nemico, alimenta, insieme con la contrapposizione tra “noi” e “loro”, le dicotomie cristiani/musulmani, democratici/non-democratici, civili/barbari, ecc., accumulando le condizioni socialpsicologiche che secondo René Girard sfociano nella ricerca del «capro espiatorio»²⁸. Pertanto, c'è il rischio che si inneschi la dinamica esattamente contraria al ciclo del dono: quella del prendere/rifutare/tenere-per-sé, che è la spirale stessa della violenza e del regime della guerra²⁹. Essa dà luogo a due opposte, ma simmetriche strategie d'azione: o si tende a difendere esclusivamente l'interesse per sé, come nella situazione hobbesiana della guerra di tutti contro tutti, o si tende ad esaltare il sacrificio di sé sull'altare di una causa politica, religiosa, ideologica, ecc., come ad esempio avviene con i fanatismi religiosi o con i regimi totalitari. Comunque si voglia valutare quella fase della storia dei rapporti tra capitalismo e democrazia che è stata definita dei «trent'anni gloriosi»³⁰, e una volta che essa si è chiusa con la fine della Guerra Fredda, è un'evidenza empi-

27 L. Pennacchi, *Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo*, Ediesse, Roma 2015.

28 R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it. Adelphi, Milano 1999; M. L. Lanzillo, *Il governo della sicurezza*, in «Filosofia politica», n. 3/ 2015, pp. 385-393.

29 A. Caillé, *Esquisse d'une analytique du don*, in Id., *Dé-penser l'économique*, La Découverte/MAUSS, Paris 2005.

30 Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. DeriveApprodi, Roma 2013. Gli autori sottovalutano la specificità e l'originalità del *welfare State* a favore di una visione unilineare della storia del liberalismo dall'ideologia del *laissez-faire* all'ordoliberalismo di W. Eucken e W. Röpke e all'anticostruttivismo di F. Hayek, dalla «good society» di W. Lippmann alla rottura epistemologica di J. M. Keynes nei confronti del marginalismo. In questa storia a disegno mancano tutti quegli autori che hanno teorizzato la necessità di «incastrare» (Polanyi) le dinamiche spontanee del mercato nelle politiche pubbliche di regolazione democratica: da C. Rosselli ai coniugi Sidney e Beatrice Webb, da L. Hobhouse a G. Calogero, per fare solo alcuni nomi (si veda il volume di P. Bonetti, *Breve storia del liberalismo di sinistra. Da Gobetti a Bobbio*, Liberilibri, Macerata 2015).

rica innegabile che i «blocchi solidi» degli Stati nazionali si vanno disfacendo sotto l'effetto di un capitalismo finanziario che opera, per utilizzare il linguaggio di Deleuze, come un gigantesco meccanismo di *deterritorializzazione*, poiché, come ha sottolineato efficacemente Christian Godin, «il mercato, che ha perduto il suo ancoraggio fisico e spaziale, elude le frontiere e fa concorrenza allo Stato fin nei suoi poteri decisionali»³¹. I processi di ri-territorializzazione sono al momento tutti da inventare e da costruire. I flussi finanziari e le ondate migratorie (comprese, come abbiamo visto, quelle dei profughi ambientali) hanno creato l'effetto non voluto di una *società di migranti* che ha di fatto eroso i confini dei vecchi Stati nazionali e ha creato nella vita quotidiana una convivialità multi-culturale e interculturale che solo uno Stato di eccezione permanente a prospettiva neototalitaria potrebbe sciaguratamente tentare di cancellare. Sotto questo profilo, non bisogna mai perdere di vista il fatto che la crisi delle categorie classiche della modernità politica (Stato, nazione, sovranità, ecc.) può condurre, come ha rilevato Ulrich Beck, ad esiti radicalmente opposti: o all'«l'avvento di un'era cosmopolitica» in cui crescano «la curiosità e il rispetto per l'alterità dell'altro», o all'accentuarsi dell'atomizzazione e della xenofobia. «Occorre tener presenti – egli aggiunge – entrambi questi scenari agli antipodi, l'*atomizzazione* e la *ri-nazionalizzazione*, da un lato, e la *cosmopolitizzazione*, dall'altro. Fra l'uno e l'altro ci sono mondi, possibili crisi mondiali, catastrofi mondiali»³². Riaprire il ciclo del dono – donare/ricevere/contraccambiare – tra “noi” e gli “altri” è, dunque, la strada obbligata e la sfida etica e politica più grande che sta di fronte all'Europa e all'Occidente. Se non vogliamo che prevalga nelle società liberal-democratiche il primato del «prendere», attraverso cui, come avverte Philippe Chaniel, «ognuno, individuo o gruppo, si attribuisce un diritto di credito generalizzato: diritto di prendere i beni e/o la vita di altri»³³.

31 C. Godin, *Fin du territoire ou nouveaux territoires?*, in «Cités», n. 60/2014, p. 154.

32 U. Beck, *Potere e contropotere nell'età globale*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 2014.

33 P. Chaniel, *Homo donator. Il dono come grammatica delle relazioni sociali*, in F. Fistetti - P. Chaniel, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, il melangolo, Genova 2011, p. 57.