



A JOURNAL OF THE
SOCIAL IMAGINARY

Lavoro, identità e dono

Isabella Corvino

Isabella.corvino@unipg.it

Medicina | Università degli studi di Perugia

Abstract

Work, Identity and Gift.

Throughout history work has changed its meaning and imaginary. Born as a need it was the expression of a collective struggle against human weakness and limits. It became a duty for those who could not avoid it and finally a generative mechanism of identity. Work put a mark on the body, it determines the subject's self-perception, it shapes social relationships. In this work the author aims at analysing the possible nexus between work, identity and gift as the framework for a collaborative and positive society. The isolation of the modern man, focused on competition and on consumption cannot make room for stable social relationships and let emerge a new kind of work imaginary or a new kind of imaginary work.

Keywords

Imaginary | Work | Identity | Community | Gift



1. Introduzione

Tra le narrazioni e i miti moderni della vita quotidiana, uno dei temi che nel tempo ha cambiato di più immaginario e senso è il lavoro. L'elaborazione collettiva delle immagini simboliche riguardanti questo tema ha segnato il suo passaggio da necessità a condanna (Doni, Tomelleri, 2015; 2019), da giogo dal quale liberarsi a impresa personale, tratteggiando così un percorso al singolare e collettivo che lo ha progressivamente portato al centro della scena per quanto riguarda la costruzione di senso e di identità, scandendo i tempi del vivere e del consumare che si sono avvicinati tanto da essersi quasi sovrapposti. Il sistema di immagini relative al lavoro (anche detto travaglio e fatica in tempi passati) esprime la capacità di essere uno dei principi ordinatori della società; a seconda del tipo di lavoro svolto o alla possibilità di potersene esimere si acquisisce un ruolo, uno status, la posizione dentro e nei confronti della società ed eventualmente del gruppo di appartenenza. Il lavoro segna il corpo che porta i segni di un certo tipo di vita, soprattutto se l'attività ha un livello di fisicità intensa. L'auto-percezione del soggetto rispetto al lavoro che svolge, che è figlia di un lavoro ai fianchi dell'immaginario in cui il ruolo sociale si sedimenta, è diversa se questo è espressione di un bisogno, una merce di scambio per ottenere altre merci o una vocazione. Esso quindi diventa parte centrale del processo di individuazione (Simondon, 2001) e di produzione del self (Goffman, 1969).

Luciano Gallino afferma che, a partire dalla modernità, il lavoro "è innanzitutto un mezzo per riprodurre la vita, quindi per produrre mezzi di sostentamento finalizzati a riprodurre l'esistenza individuale, familiare e collettiva. Da questo punto di vista, possiamo vedere la storia del lavoro come onere, come fatica alla quale solo gli esseri umani sono 'condannati' [...]. Allo stesso tempo il lavoro è però anche un modo per trasformare il mondo, per renderlo più confacente ai nostri bisogni, alle nostre esigenze, ai nostri stessi piaceri, alle nostre emozioni. Da questo punto di vista il lavoro è anche un modo di esprimersi, di ritrovare e vedere sé stessi nelle cose che le proprie mani e la propria mente, insieme, producono" (Gallino, 2011: 12). Le due anime complementari e contraddittorie in alcuni casi non si escludono a vicenda, lo spirito con il quale si affronta la fatica può cambiarne il senso anche nel caso del più gravoso dei sacrifici rendendola un'attività salvifica se non catartica. La capacità dell'uomo di plasmare, attraverso la fatica e il lavoro, l'ambiente naturale sino a staccarsi definitivamente da esso, si traduce in azioni e atti creativi al fine di produrre oggetti e opere che, sul piano dell'immaginario, lo spingano illusoriamente oltre la propria fragilità, caducità e morte.

Il tempo, nell'orizzonte della contemporaneità, è scandito da attività che preparano al lavoro (cicli d'istruzione sempre più orientata a scopi lavorativi; una socializzazione plasmata sui principi del lavoro; relazioni sociali sempre più orientate a produrre una sorta di vantaggio in chiave lavorativa) e dal lavoro stesso che attualmente occupa la fetta maggiore della vita sociale. Forse è stato dimenticato il senso collettivo di quest'azione, il fatto che sia espressione di una convivenza complementare e per certi versi solidale tra uomini. Lo sforzo comune del lavoro





dovrebbe poter essere inteso come una strategia per minimizzare i rischi che si vivono quotidianamente, potendo affrontare la vita appoggiandosi sull'operosità altrui, specializzata e attenta all'innovazione, ma la concentrazione sulla competitività, l'autosufficienza (non produttiva, ma intesa come possibilità di acquisto di beni e servizi) tende a svalutare il senso del lavoro che perde la sua valenza di collante societario trasformandosi in merce di scambio per ottenere altre merci al minimo costo per il maggior profitto. Tutto ciò svela un'epoca che già Granovetter (1973), nel saggio "The Strength of Weak Ties" e poi Sennett (2000) hanno definito dei legami deboli, in cui gli scambi gratuiti non sono apprezzati perché sono le relazioni in primis ad aver perso "valore" rispetto agli scambi economici. Per questo motivo, ad esempio, le associazioni del terzo settore vengono guardate sempre più con diffidenza per la carica naturalmente sovversiva basata sul dono e la disponibilità a rinunciare ad aderire al principio tendenzialmente mercantile della società. Sennett (2012: 2) privo di ingenuità scrive anche che la collaborazione non deve essere interrogata esclusivamente attraverso il filtro della questione etica che ne limita la comprensione "Bisogna invece considerare la collaborazione come un'arte, o un mestiere, che richiede alle persone l'abilità di comprendere e di rispondere emotivamente agli altri allo scopo di agire insieme". Lavoro, dono, collaborazione possono coesistere se l'immaginario del lavoro non svilisce le ultime due voci, se il lavoro non si mostra come unica componente ordinatrice della vita in grado di attribuire sempre un costo e un valore agli atti e alle opere di ognuno.

2. Evoluzioni del tema

La centralità del lavoro nello sviluppo e nella messa in questione della civiltà moderna è evidente, come è evidente che nelle civiltà che hanno aperto la storia culturale dell'occidente il lavoro fosse una mera esigenza naturale: infatti questi antichi uomini, a differenza degli animali non umani, essendo più esposti a rischi e meno forniti di strumenti di difesa e nemmeno particolarmente resistenti dal punto di vista fisico, hanno dovuto concentrare la propria attenzione e guidare la propria azione perché la natura fosse gestita in maniera tale da offrire risorse sufficienti al nutrimento all'interno di habitat che li proteggessero dalle insidie (Gehlen, 1967; 2010). Man mano che le istituzioni e le organizzazioni sociali diventavano più complesse, la centralità del lavoro, sia sul piano sociale che su quello immaginario, contribuiva all'aumento di complessità del sociale attraverso la crescente organizzazione del tempo, per cui anche gli orizzonti di vita non lavorativi finivano per essere determinati da quelli del lavoro. In questo contesto, sul piano dell'immaginario, il lavoro passa da strumento fondamentale per proteggersi, produrre e determinare il mondo a condanna, eterna pena da sopportare, da cui solo pochissimi sono esentati e determinano il loro mondo godendo del lavoro degli altri. Già Durkheim ne "La divisione del lavoro sociale" metteva in luce come nel passaggio da società semplici a società complesse si giungesse a un passaggio



cruciale dalla solidarietà meccanica a quella organica. Ne deriva che il concetto del lavoro e la divisione di questo è alla base dell'elaborazione del senso di comunità, di solidarietà e morale; è uno snodo essenziale per comprendere la società e il suo evolversi. "La divisione del lavoro non è un fenomeno specifico del mondo economico; possiamo osservare la sua crescente influenza nelle regioni più diverse della società. [...] La divisione del lavoro non è più soltanto un'istituzione sociale scaturita dall'intelligenza e dalla volontà dell'uomo, ma è un fenomeno biologico generale, le cui condizioni debbono essere cercate – a quanto sembra – nelle proprietà essenziali della materia organizzata. La divisione del lavoro sociale si presenta come una forma particolare di questo processo generale; e le società, conformandosi a questa legge, sembrano cedere a una corrente che è nata molto prima di esse, e che trascina nella medesima direzione l'intero mondo vivente. Un fatto di questo genere non può evidentemente prodursi senza incidere profondamente sulla nostra costituzione morale, poiché lo sviluppo dell'uomo si compirà in direzione completamente differente a seconda che ci abbandoneremo a questo movimento o ci opporremo a esso" (Durkheim, 2016: 80-81).

Al tempo dei romani era ben chiara la differenza tra *otium* e *negotium*; il primo non era inteso come lo spazio dell'indolenza e del riposo quanto come lo spazio della cura di sé (Foucault, 2003), in cui attraverso l'esercizio, sia fisico che spirituale, perseguire la saggezza senza che questa fosse infettata dai principi dell'efficienza e dell'utilità. Il tempo del lavoro era perciò generalmente poco compatibile con l'impegno del coltivare se stessi; l'*otium* era la condizione maggiormente anelata e il modello di esistenza capace di coniugare il sé, la vita sociale, la convivialità e la sfera della cura. Il *negotium* generava, per inverso, un tempo carico di azione, per cui l'impegno era pressoché totale e, di conseguenza, era manchevole del tempo della riflessione inteso come il tempo della pausa dall'azione riferita ad uno scopo. Con il susseguirsi delle epoche storiche l'operosità degli uomini ha prodotto ricchezza che si è espressa a partire da un preciso immaginario in cui essa significa protezione, la possibilità di acquistare beni e servizi, alle volte di sovrastare gli altri e soggiogarli confiscando loro la gestione delle risorse derivanti dal lavoro¹. È già la tradizione giudaico-cristiana, soprattutto a partire dal libro della Genesi, a costruire un immaginario a partire da cui l'accumulo di ricchezza rappresenta il grande peccato che merita la punizione divina: solo il lavoro è capace di lavar via il peccato. Vi si legge quindi una critica al senso del lavoro come accumulo diversa dalla sua capacità di generare senso e mondare gli animi.

A partire dal moderno, il lavoro contribuisce allo sviluppo di un processo sociale di individualizzazione grazie al quale l'individuo accentra su di sé il frutto delle proprie fatiche occultando il contributo di coloro che hanno collaborato alla produzione della ricchezza e del potere che dal lavoro sono conseguenti. Oggi ci

¹ Su questo punto sono ancora fondamentali le riflessioni marxiste sulla questione dell'alienazione del lavoro in particolare in riferimento alla produzione industriale che potrebbero essere facilmente ricondotte all'epoca contemporanea attraverso prima le riflessioni sull'operaismo (Tronti, 1971; 2009) per arrivare alle ultime riflessioni di natura filosofico-politica in particolare all'interno del pensiero di Toni Negri e Michael Hardt (Negri, Hardt, 2002, 2004).



troviamo nel tempo dell'iper-produzione; tempo completamente identificato e schiacciato sul tempo del lavoro, in cui le forze individuali e collettive sono solo destinate al negotium a discapito dell'otium che genera solo vizio. Il lavoro ha acquisito la capacità di annichilire e alienare limitando sempre di più la sua capacità di essere occasione di riscatto, finanche un "prolungamento della creazione divina" (Baggio, 2012: 18), che pure era stata l'altra faccia della medaglia sin dalla sua istituzionalizzazione moderna. Sul piano dell'immaginario, a partire dal medioevo, ci troviamo di fronte al progressivo distacco dell'immagine dello schiavo da quella del lavoratore che ha supportato la messa in discussione dell'idea del lavoro come spazio della punizione (divina o sociale che sia) per essere sostituita dall'immagine del lavoro come dimensione capace di far emergere o creare abilità straordinarie attraverso cui modificare la propria vita, status e ruolo sociale: un ascensore sociale in grado di generare un uomo più consapevole del proprio potenziale, impegnato nello sviluppare metodi e tecniche per lo sviluppo individuale e collettivo. Il lavoro così diventa strumento attraverso cui costruire la propria dignità; il rigore che esso necessita dà ordine alla vita e plasma i comportamenti di chi, vivendolo come dimensione principale della vita, acquisisce quelle deformazioni professionali che altro non sono che l'applicazione dei modelli e delle pratiche del tempo del lavoro alla vita quotidiana. L'homo faber è un uomo capace di creare il proprio destino e dominare la terra. Il suo lavoro lo distacca dalla natura dalla quale prende le distanze, quale habitat senza ordine, pericoloso, imprevedibile; prende le distanze anche dal suo stesso corpo, virtualizzandone le funzioni: in prima istanza attraverso il pensiero e in seconda attraverso gli strumenti tecnici che sono sempre frutto di un lavoro. La separazione tra natura e cultura appare in quel momento definitiva.

Con la concettualizzazione del capitale, la ribalta dei capitalisti, segue poi la nascita del capitalismo, ovvero il modo di gestire il capitale in maniera poco altruistica da parte dei capitalisti (Braudel, 2021): una vera frattura sociale e morale tra l'idea collaborativa di lavoro e quella che punta sull'accumulo di risorse gestite come potere. Il primo capitalismo produce ancora un nuovo immaginario per il quale il lavoro intellettuale ha un valore superiore rispetto a quello fisico favorendo il processo di virtualizzazione in atto con la modernità; ad esempio coloro che saranno impiegati come operai durante la prima industrializzazione saranno ritenuti poco più che risorse dalle quali estrarre forza-lavoro, una merce utile alla produzione ancorché soggetti disumanizzati e alienati: i nuovi schiavi (seppur siamo in presenza di lavoro formalmente libero e in assenza di schiavitù, Marx, 2015, Weber, 1965). La nascita del mercato del lavoro (Polanyi, 1994) sferra un duro colpo alla società: il mercato stesso, in quanto creazione umana che si realizza attraverso la mercificazione di "merci fittizie" quali terra, lavoro e moneta, crea l'idea di merci non utili ad essere vendute, ma che hanno una funzione sociale determinante nella vita quotidiana. La commodification di queste merci fittizie altera la percezione e l'immaginario del mondo del lavoro e del proprio ruolo nella società e nel mercato. Forgiata dal lavoro e nel lavoro, l'immagine di sé si declina a partire da una serie di slittamenti: la distanza dall'ambiente in cui si vive si fa tale che l'essere umano diventa più vicino a qualcosa di simile o complementare a una macchina che a



qualcosa di naturale/animale. La simbiosi con la macchina nasce da una ricerca senza sosta di perfezione, forza, durata, infallibilità, un continuo assalto al limite. Il tempo delle botteghe è superato, è possibile svolgere il lavoro anche senza nessuna conoscenza, sviluppando automatismi; ciò che è necessario fare viene indicato senza la necessità di creare un rapporto di fiducia con l'altro che, d'altro canto, conduce a forme di conoscenza e lavoro non strumentale che per questo motivo sono da considerarsi fuori dal ciclo produttivo capitalistico e ne rappresentano addirittura il rovescio. Il capitalismo contemporaneo tende ad isolare il lavoro nelle sue singole parti in modo da rendere l'individuo un ingranaggio di qualcosa che non sa e che non capisce. Questo tempo del lavoro cozza evidentemente con la crescita personale, con l'instaurazione delle relazioni, ci si dirige verso un modello che ha a che fare con una sorta di professionalità asettica. Inoltre, proprio il capitalismo moderno instaura sul piano sia sociale che dell'immaginario un nesso necessario tra l'immagine lavorativa e quella economica; tale nesso, da ultimo, pone le basi per l'affermarsi del primato del valore della crescita infinita sulle condizioni di vita e di sviluppo della persona. Il mondo moderno si fa sempre più individualista (D'Andrea, 2007), i costi "legittimi" dettati dall'economia sono distanti da quelli del lavoro e questo produce una progressiva perdita di senso del lavoratore sia sul piano individuale che sociale. La nascita della modernità coincide con un'operazione di ridefinizione dei processi culturali per i quali si verifica una messa a valore di attività che nell'orizzonte della cultura antiche erano poste in secondo piano. Tale operazione inserisce il lavoro al di fuori dell'equilibrio dato dai cicli naturali per ridefinirlo attraverso la relazione necessaria tra produzione e consumo che diventa il fulcro per la messa a punto dell'identità moderna. A partire dal fordismo e con ancor più vigore nel postfordismo l'immaginario relativo al lavoro cambia profondamente: l'opera dell'uomo non è più espressione della sua identità, ma come ben compreso in sociologia dei consumi è il consumo e il tempo libero a tracciare i contorni dell'identità creando una falla tra ciò che si fa e ciò che si è, producendo quella alienazione su più livelli che isola il soggetto dall'ambiente, dal lavoro e dalla società.

Sembra che l'identità postmoderna tenda sempre più ad essere costruita sulla base di immagini del tempo libero e del consumo e tenda ad essere più instabile e soggetta al cambiamento [...]. Mentre ciò produce un'erosione dell'individualità e un'aumentata conformità sociale, esistono tuttavia alcuni potenziali positivi nel ritratto postmoderno dell'identità come un costrutto artificiale. Poiché una tale nozione di identità suggerisce che si possa sempre cambiare la propria vita, che l'identità possa sempre essere ricostruita, che si sia liberi di cambiare e produrre se stessi a propria scelta (Kellner, 1992: 153-154).

Il mondo contemporaneo si fa piatto, conformista, individualista, nonostante il diktat imperante sia quello della continua innovazione e continua crescita, l'immaginario del consumo e dell'individualità ne escono compromessi e appiattiti.

3. Identità e funzione

Proprio a partire dalla modernità si istituisce una relazione di tipo simbolico tra lavoro e identità: quando ci si chiede “chi siamo” siamo sempre più portati non a definirci a partire dai gruppi sociali, quanto piuttosto attraverso il processo lavorativo. Questo significa che laddove nelle società pre-moderne era ancora forte il processo di appartenenza al gruppo, tanto da essere decisivo in chiave identitaria, esso viene sostituito in epoca moderna dai processi di individualizzazione determinati dal lavoro: siamo sempre più il lavoro che facciamo.

L'homo faber si qualifica in virtù della sua capacità creativa, dello sforzo e della potenza di cui è capace. Il lavoro diventa un totem, un simbolo di prosperità salvifica. A questo proposito, seguendo Durand (1979) e quasi tutta la tradizione di studio sul mito (Jesi, 1968, 1979; Kerényi, 1960, 2017; Kerényi, Jung, 2011) bisogna pensare simbolo e mito come strettamente interconnessi. Per questo motivo per parlare di lavoro non possiamo evitare di confrontarci con quei miti che il lavoro hanno rappresentato e, allo stesso tempo, hanno prodotto. In particolare, a partire dalla cultura greca, come ci ha mostrato Camus (1947), è possibile istituire una relazione tra Sisifo, la sua punizione e l'immaginario che il lavoro produce. Sisifo, padre di Ulisse, è il più astuto degli uomini, tanto che ha ingannato la morte e per questo è condannato a far rotolare eternamente una pietra fino alla cima di un monte, da cui questa finirà inevitabilmente per ricadere: eppure Sisifo non smetterà di spingerla in alto. Il suo sforzo tenace assomiglia a quello dell'uomo che tenta di realizzare attraverso il lavoro un mondo opulento che invece continua a rimanere preda di diversi tipi di povertà: economica, relazionale ed esistenziale. Nella concentrazione sullo sforzo, la sovrapposizione tra identità e funzione è tale che si perde di vista il quadro d'insieme; il fatto è che appare difficile vivere senza lavorare, sia per motivi economici, sia per motivi identitari: senza funzione e utilità non si riesce più a trovare una collocazione nel mondo.

Per spiegare meglio le affermazioni fatte appare utile toccare il tema del Luddismo, movimento nato nel 1779 quando Ned Ludd, un operaio, distrusse un telaio in segno di protesta per sabotare la produzione industriale, considerata una minaccia per il lavoro. Le macchine permettevano di massimizzare il lavoro e di fare a meno di molte unità di manodopera abbassandone di conseguenza il costo. Nonostante le condizioni di lavoro estremamente complicate, e il fatto che le macchine promettessero un affrancamento dal lavoro stesso, nell'immaginario degli operai la meccanizzazione del lavoro rappresentò un evento traumatico: le macchine vennero rappresentate come meccanismi utili ad affamare le persone, pronte ad escludere dal mondo produttivo gli operai, meri corpi che perdevano ogni utilità e ruolo. I luddisti rivolgevano tutta la violenza accumulata nel corpo sociale sulle macchine pur non vedendo nella tecnologia in quanto concetto astratto un nemico da colpire; l'obiettivo del movimento era quello di evitare una forma di schiavitù che si andava configurando a partire dal progresso tecnologico da cui fatalmente i lavoratori venivano esclusi, esclusione che, a sua volta, determinava un'estromissione più profonda: quella dalla produzione sul piano dell'immaginario di





una nuova società. Il movimento, nato nel passaggio tra la società preindustriale e quella industriale, ha incarnato lo choc che l'immagine del cambiamento sociale produceva; nei suoi valori cardine, non intendeva resistere, con posizioni reazionarie, alla nuova rappresentazione del futuro quanto al crollo delle certezze e delle conquiste sociali che fino a quel momento sembrava avesse faticosamente guadagnato. La fine dell'artigianato come produzione primaria di beni, la crisi economica che la meccanizzazione del lavoro aveva prodotto, l'urbanizzazione e la difficoltà di adeguarsi ai nuovi ritmi di produzione dettati dalle macchine avevano creato le condizioni per la nascita del malcontento. Il tempo del lavoro non rispondeva alla capacità di lavorare o alle condizioni di lavoro: l'orologio meccanico diventava uno strumento di potere che simboleggiava la disciplina della scansione del tempo della fabbrica e basato su di un modello produttivo sempre più accelerato, caotico e concitato (Thompson, 1981). In questa nuova epoca al posto dell'atto del creare oggetti che portano la firma dell'autore, ognuno diverso dagli altri, si riproducevano in serie oggetti tutti uguali: questo generava una seconda importante frattura rispetto all'immaginario lavorativo, che perdeva la sua peculiarità di produzione che si basava sull'unicità del pezzo prodotto (Benjamin, 2001), pensato per necessità specifiche, per produrre merci spersonalizzate che perdevano qualsiasi tipo di relazione con il lavoro del produttore. Il rapporto tra domanda e offerta veniva svuotato di senso: c'era tutto per tutti, ma il prodotto non era più pensato per nessuno in particolare.

Nel mondo contemporaneo divenuto tanto ricco ed evoluto viene oramai elusa e quasi rimossa la vecchia profezia marxiana della fine del lavoro, o al limite della sua repentina riduzione, e si insiste nel sostenere la sua condizione di necessità per la sopravvivenza: nonostante ci siano gli strumenti per evitare alcuni lavori questo è diventato la dimensione di vita che maggiormente riesce a definire l'essere e pertanto la capacità di lavoro follemente intensivo è percepita come segno di sviluppo economico, politico e sociale. A questo proposito, nell'immaginario sociale (Castoriadis, 1975; Taylor, 2005) predomina l'immagine dell'accumulo rispetto ai valori grazie ai quali il lavoro può essere considerato un'immagine sociale (Marzo, 2015) che travalica la dimensione del guadagno fine a se stesso. Una riflessione compiutamente contemporanea sul tema del lavoro dovrebbe necessariamente essere comprensiva delle forme di socialità e del ruolo che esso assume sia all'interno dell'immaginario sociale che nel vissuto quotidiano individuale e collettivo che da questo deriva e che la narrazione moderna tende ad occultare. Il lavoro è diventato anche un'abitudine necessaria, una liturgia con le sue preghiere che invocano serenità e benessere e che nascondono, per converso, quelli che dovrebbero essere legami strutturali con il welfare, l'operare per il bene comune, e impediscono la comparsa di orizzonti condivisi. Eppure qui un controcanto è imprescindibile: non tutto il lavoro è necessario; più si perfezionano i processi, meno si ha bisogno dell'uomo come materiale che incarna le performance lavorative da cui sempre più potrebbe essere dispensato come già Marx e i luddisti avevano intuito. L'umano rimane l'ultima "macchina", quella fallibile di cui si può fare a meno.

4. Lavoro e dono

Una volta visto in che modo le strutture dell'immaginario lavorativo si sono prodotte all'interno di un processo di sedimentazione che porta all'immagine contemporanea del lavoro come spazio di affermazione individuale da un lato, e come spazio di legittimazione dei modelli di vita capitalistici dall'altro, è giunto il momento di vedere in che modo questi immaginari si relazionano con l'immaginario del dono. Innanzitutto, proprio l'idea che i modelli legati al lavoro fungano da strumenti di legittimazione dei prototipi di vita capitalistici, i quali agiscono non soltanto sul piano sociale ma anche su quello simbolico (Rossi Landi, 1968), implica il fatto che il dono sia relegato in occasioni particolari della vita sociale che spesso sono da intendere come spazi rituali di sospensione della percezione quotidiana del mondo (Del Gaudio, 2021). Aime afferma:

I doni, da noi, si fanno e si ricevono, generalmente a Natale o in occasioni stabilite, come compleanni o eventi particolari. Insomma non è considerato normale fare regali senza un motivo che lo giustifichi. Il dono è un'eccezione alla regola, dove la regola è invece tenere le proprie cose per sé e ottenerne altre tramite l'acquisto o lo scambio esplicito [...] il nostro immaginario è stato talmente condizionato dall'ideologia del mercato, che ci sembra impossibile uscire dagli schemi dominanti. Serge Latouche mette in luce come spesso questa colonizzazione dell'immaginario ci induce a pensare che ogni forma di scambio sia necessariamente finalizzata all'ottenimento di un utile (Aime, 2002: VII - X).

Seguendo Mauss², il dono, nell'immaginario contemporaneo, viene anch'esso sempre più definito a partire dalle logiche di produzione e consumo capitalistiche diventando così un oggetto mercantile, tanto da sminuire, o almeno rendere sempre meno decisivo, il proprio "valore sentimentale", la propria "anima" (Mauss, 2002: 405, 468), e parte della sua gratuità. In questa prospettiva, alcuni modelli lavorativi, come quelli legati al terzo settore (intendendo strutture e associazioni sia no profit che di volontariato: Donati, 2004), vivono sul crinale di un'ambiguità teorica evidente: questi modelli, non essendo legati alle logiche di interesse e guadagno diretti, e in alcuni casi a logiche di retribuzione della forza lavoro e dello sviluppo delle competenze, non vengono annoverati all'interno dell'orizzonte lavorativo. Eppure, negli ultimi anni, le esperienze che hanno tentato di coniugare l'immaginario lavorativo e quello del dono si sono moltiplicate. Ad esempio, da non molto tempo, è diventata comune la pratica della Banca del Tempo³ (Dato, 2018), un meccanismo lavorativo alla cui base veniva posta la logica dello scambio delle competenze

² Per un maggior approfondimento della letteratura sul dono si veda: Caillé, *Il terzo paradigma*; Caillé e Godbout, *Lo spirito del dono*; Godbout, *Il linguaggio del dono*. E più in generale il dibattito fiorito intorno alla rivista del MAUSS.

³ Per approfondimenti si veda: Amorevole, Colombo, Grisendi, *La banca del tempo*; Mostaccio, *Tiempo productivo, tiempo improductivo: del Tiempo de la producción al tiempo de la relación*, in M. Jeansen, V. Raffa (eds.), *TIEMPO Y COMUNIDAD. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamerica y Occidente*, Leiden, Leiden University Press.



rispetto a quella retributiva tipica del capitalismo avanzato al fine di attivare pratiche di partecipazione e condivisione delle risorse primarie: conoscenza e tempo che vengo messe a servizio dell'altro e della comunità. Già Sennett (2012: 2) affermava che "pensare la collaborazione soltanto come una questione etica ne limita la comprensione. [...]. La collaborazione come un'arte, o un mestiere, richiede alle persone l'abilità di comprendere e di rispondere emotivamente agli altri allo scopo di agire insieme".

D'altro canto, come ha mostrato Esposito (1998), il legame tra comunità e un particolare tipo di dono è qualcosa di strutturale. Il dono cui Esposito fa riferimento è il munus, quella forma di dono che "non può essere non ricambiato", nella forma di un'apertura originaria alla relazione come base del legame sociale. Esposito infatti chiarisce che il munus rappresenta quella forma di dono che, in quanto si produce a partire da un obbligo, apre alla relazione come termine a partire da cui la comunità si produce: "Il munus che la *communitas* condivide non è una proprietà o una appartenenza. Non è un avere, ma, al contrario, un debito, un pegno, un dono-dare. E dunque ciò che determinerà, che sta per divenire, che virtualmente già è, una mancanza" (Esposito, 1998: XIII). L'individuo apre sul crinale del rischio la propria esistenza in nome della comunità assoluta, quella determinata dal dono a partire da cui egli si concede completamente alla relazione di cui si fa responsabile: "Per quanto impossibile, la comunità ci è necessaria, è il nostro munus, nel senso preciso che ne portiamo fino in fondo la responsabilità" (Esposito, 1998: 39). La comunità si produce a partire dal munus: cum munus; a partire da un originario donarsi all'altro: "Ne risulta che *communitas* è l'insieme di persone non unite da una 'proprietà', ma appunto, da un dovere o da un debito. Non da un 'più' appunto, ma da un 'meno', da una mancanza, da un limite che si configura come onere, o addirittura una modalità difettiva, per colui che ne è affetto, a differenza di colui che ne è, invece, 'esente' o 'esentato'" (Esposito, 1998: XV). La comunità è qualcosa a partire da cui si mette in comune un negativo, la negazione delle forme dell'individualità a partire dalle forme del dono per vivere insieme. Se, dunque, il munus deve essere inteso come relazione, nell'immaginario contemporaneo, il dono inteso come munus deve essere inquadrato come un bene: il bene è la relazione in sé, essa produce valore e rappresenta il valore. Chi riceve il munus è chiamato a prendere l'impegno di rendersi disponibile verso l'altro e la comunità tutta, "*communitas*: essa è contemporaneamente la più adeguata, anzi l'unica, dimensione dell'animale 'uomo', ma anche la sua deriva potenzialmente dissolutiva" (Esposito, 1998: XV).

Come ha osservato Nussbaum (1996), la relazione può essere intesa come bene primario con una doppia natura: 1) essa deve basarsi su di una forma gratuita di relazione, cioè deve essere intesa come fine e non come mezzo attraverso cui perseguire uno scopo; 2) proprio in quanto munus, dono, la relazione è sempre figlia di un movimento reciproco, cioè, proprio come il dono, deve basarsi sull'azione del ricambiare, e proprio per questo motivo essa è un bene fragile e altamente deperibile perché basta anche che un singolo individuo non partecipi alla pratica del munus per far sì che la relazione decada (Bruni, 2012). Questa apertura alla relazione chiaramente implica un pericolo, il fatto che la comunità si basi su un dono



potenzialmente infinito: il dono di sé. In altri termini, la comunità come munus implica che ci si sottoponga a un'apertura assoluta all'altro; questo, intrecciato con il tema del lavoro salariato e non, inteso anche come spazio di negoziazione di azioni utilitaristiche, produce forme di comunità immunizzate (Esposito, 2002), in cui l'esposizione all'altro, com'è accaduto sin dall'inizio del moderno, si basa su pratiche in cui ci si trova di fronte a una bassa dose di impegno. In ultima analisi ancora partendo da Mauss, si può dire che la relazione come bene primario basato sulla reciprocità del dono dev'essere pensata come condizione di possibilità del darsi in qualsiasi scambio, finanche quello economico, e quindi, da ultimo, anche nell'ambiente lavorativo perché il potere di questo legame sociale viene prima di qualsiasi principio di utilità e ad esso non è mai completamente riducibile. Anche lo scambio economico e lavorativo, coltivato in un ambiente che prevede l'immaginario del dono non in opposizione a quello del lavoro, riesce ad essere base e fondamento di una comunità solidale e unita. La comunità fatta di individui realmente legati l'uno all'altro dal debito inestinguibile del munus non può realizzare la differenza tra lavoro per le necessità e la sicurezza degli individui e il lavoro per il legame tra individui.



5. Immaginario del lavoro e lavoro immaginario

Dopo aver visto in che modo l'immaginario del lavoro si incrocia o può incrociare quello del dono, aprendo prospettive a partire da cui il lavoro diventa immagine liminoide (Turner, 1986) sulla quale si vanno performando identità e legami sociali e, allo stesso tempo, fardello sisifesco di cui sempre meno si scorgono significati e scopi, è il momento di identificare lo spazio entro cui il lavoro produce effetti sul piano dell'immaginario sociale. Nel 1975 Luciano Salce gira il film "Fantozzi", basato sul romanzo omonimo (Villaggio, 1971). Il film è una satira della società italiana degli anni Settanta che prende di mira proprio il lavoro come spazio di produzione di schiavitù piuttosto che di nobilitazione, come vuole il famoso proverbio. Fantozzi è un ragioniere di un'anonima e spersonalizzante "megaditta" che vive lo spazio lavorativo come fulcro della propria identità che si determina a partire da continue vessazioni e umiliazioni. L'immaginario incarnato da Fantozzi ci permette di scorgere dietro le vicende dell'anonimo ragioniere un'immagine paradigmatica sulla quale e attraverso la quale si è ancora il processo di produzione identitario: Fantozzi incarna un lavoratore che a partire dal proprio lavoro è ciò che è; anche al di fuori della vita lavorativa egli si comporta sempre come se fosse al lavoro o cerca sfoghi oppositivi che lo liberino per alcuni momenti da un ruolo che di tanto in tanto pare stargli stretto e perciò lo riaffermano; non esiste differenza tra l'identità performata sul piano lavorativo e le altre forme del self prodotte nei diversi ambiti sociali. In altri termini, Fantozzi mostra la sempre crescente pervasività del ruolo sociale del lavoro, la sua centralità nei rapporti non soltanto lavorativi, ma che investono l'intera socialità. Dagli anni Settanta però qualcosa è cambiato: basta pensare che Fantozzi nell'immaginario contemporaneo, in cui il lavoro è sempre più flessibile, precario,



intermittente, rappresenterebbe un privilegiato (lavoro a tempo indeterminato, diritti garantiti, pensione e attività ricreative aziendali). L'immaginario lavorativo contemporaneo scardina il paradigma fantozziano mostrandoci un universo in cui il lavoro vive sempre in uno spazio di negoziazione tra l'immagine di inutilità che lo investe essendo sempre più vittima della crescente digitalizzazione e meccanicizzazione dei processi di produzione, e un'identità sempre più disancorata dai processi lavorativi (Causin, 2015; Negrelli, 2015; Reyneri, 2017). In epoca contemporanea, in cui il capitalismo è sempre più di natura digitale e finanziaria, e che ci vede sempre più macchine complesse atte al continuo superamento del limite al fine di produrre performance sempre più efficienti e aumentarne la durata (Crary, 2015), ci sembra di poter dire che oggi più che mai non abbiamo bisogno tanto di nuovi immaginari lavorativi che cozzino con quelli vecchi o li rideterminino quanto piuttosto che lo sforzo necessario sia quello di spingere il lavoro sul piano dell'immaginario. Questo vuol dire, seguendo le analisi di Fisher (2018), uscire dalle logiche di intrattenimento e ripensare i processi lavorativi mettendo al centro di questi la facoltà di immaginare nuove soluzioni che escano dagli schemi dei dispositivi della cultura contemporanea: "Il potere del realismo capitalista deriva in parte dal modo in cui il capitalismo sussume e consuma tutta la storia pregressa: è un effetto di quella 'equivalenza' che riesce ad assegnare un valore monetario a qualsiasi oggetto culturale, si tratti di icone religiose, pornografia, o Il Capitale di Marx" (Fisher, 2018: 30). Si tratta quindi di mettere in contrasto i meccanismi del realismo capitalista che ha colonizzato le figure dell'immaginario sociale a partire dalle forme della cultura di massa che prima producevano spazi di liberazione dell'immaginazione, con un modello di sviluppo in cui i veri principi del lavoro si basino su processi immaginativi nuovi e condivisi. Se per Fisher "il realismo capitalista non può restare confinato alle arti o ai meccanismi semi-propagandistici della pubblicità. È più un'atmosfera che pervade e condiziona non solo la produzione culturale ma anche il modo in cui vengono regolati il lavoro e l'educazione, e che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione" (2018: 50), allora bisogna attrezzarsi con un nuovo lavoro immaginario, non solo dell'immaginario, per immergersi in nuove atmosfere (Griffero, 2010; Böhme, 2010) che possano scardinare le barriere del realismo che oggi più di ieri pare limitare le potenzialità del domani e i legami possibili tra persone di una comunità specifica o della comunità globale. Sostenere il crearsi di nuovi immaginari del lavoro potrebbe mostrare quale direttrice si stia seguendo in quanto comunità: se la pandemia e la tecnologia combinate, offrendo maggiori spazi di libertà dal luogo di lavoro a orari fissi, possano portare a ripensare il nesso tra identità (Corvino, 2021) e lavoro in quanto creazione di senso per sé e per la collettività e quindi a una riflessione più profonda sul dono, o se la maggiore libertà, soffocata dalla paura, dai continui rischi globali che irrompono con sempre maggiore violenza nella vita delle persone possano invece portare a dividere maggiormente gli individui, estraniandoli dal contesto in una "fuga dalla realtà" portando a pensare al lavoro come mero strumento di accumulazione delle risorse (e non dei legami sociali), unico rifugio dalle incertezze e dal rischio.

Bibliografia

- Aime M. (2002), Introduzione, in *Mauss*, 2002.
- Amorevole R., Colombo G., Grisendi A. (1999), *La banca del tempo. Istruzioni per l'uso*, Milano, Emi.
- Baggio F. (2013), "La prospettiva storica: l'istituto della cittadinanza dalle origini all'età moderna", in *Studi Emigrazione / Migration Studies*, n. 189, pp. 11-28.
- Benjamin W. (2001), *L'opera d'arte nella epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi.
- Böhme G. (2010), *Atmosfere, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Genova, Marinotti.
- Braudel F. (2021), *La dinamica del capitalismo*, Milano, il Mulino.
- Bruni L. (2012), *Gratuità e relazioni umane nella tradizione della scienza economica*, in L. Bruni & G. Faldetta (eds.), *Il dono. Le sue ambivalenze e i suoi paradossi. Un dialogo interdisciplinare*, Trapani, Di Girolamo, pp. 195-221.
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma: antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Camus A. (1947), *Il mito di Sisifo*, Milano, Bompiani.
- Castoriadis C. (1997), *The imaginary institution of society*, Cambridge, Mit Press.
- Causin A. (2015), *Lavoro, libertà e identità*, Torino, Marcianum Press.
- Corvino I. (2021), *Appartenersi: verso un modello complesso di interpretazione del riconoscimento*, Milano, Mimesis.
- Crary J. (2015), *Il capitalismo all'assalto del sonno*, Milano, Einaudi.
- D'Andrea F. (2007), *Ideologia moderna e cultura europea. Il deficit culturale dell'UE*, Perugia, Morlacchi.
- D'Aniello F. (2018), "Lavoro e relazione di dono", in *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, 8(1), 44-67.
- Dato D. (2018), "Il lavoro come dono per una società solidale. Il caso delle banche del tempo", in *MeTis. Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni*, 8(1), 79-90.



Isabella Corvino
Lavoro, identità e dono

Del Gaudio V. (2021), *Théatron. Verso una mediologia del teatro e della performace*, Milano, Meltemi.

Donati P. (2004), *Il Terzo settore in Italia*, Milano, Franco Angeli.

Doni M., Tomelleri S. (2015), *Zombi: i mostri del neocapitalismo*, Vol. 9, Medusa.

Doni M., Tomelleri S. (2019), "Il dono come controparadosso. Scambio, gioco, reciprocità", in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali*, 1/2018, Gangemi Editore.

Durand G. (1979), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Paris, Berg international.

Esposito R. (1998), *Cummunitas. origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi.

Fisher M. (2018), *Realismo capitalista*, Roma, Nero.

Foucault M. (2003), *Ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli.

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

Ghelen A. (1967), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli.

Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino.

Godbout J., Caillé A. (1998), *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.

Godbout J. (1998), *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri.

Granovetter M. (1973), "The Strength of Weak Ties", in *American Journal of Sociology*, 78, 6.

Griffero T. (2017), *Atmosferologia: Estetica degli spazi emozionali*, Milano, Laterza.

Jesi F. (1968), *Il mito*, Torino, Einaudi.

Jesi F. (1979), *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi.

Kellner D. (1992), *Popular culture and the construction of postmodern identities*, in L. Friedman (Ed.), *Modernity and identity*, Oxford, Blackwell, 141-177.

Kereny K. (1969), *Miti e misteri*, Torino, Bollati e Boringhieri.



Isabella Corvino
Lavoro, identità e dono

Kereny K., Jung C. J. (2001), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Bollati e Boringhieri.

Marzo P. L. (2015), "L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale", in *Quaderni di Teoria Sociale*, 2, pp. 97-117.

Mauss M. (2002), *Saggio sul dono*, Torino: Einaudi.

Marx K. (2015), *Il capitale*, Roma, Newton Compton Editori.

Mostaccio F. (2015), *Tiempo productivo, tiempo improductivo: del Tiempo de la producción al tiempo de la relación*, in M. Jeansen, V. Raffa (eds.), *TIEMPO Y COMUNIDAD. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamerica y Occidente*, Leiden, Leiden University Press.

Negrelli S. (2015), *Sociologia del lavoro*, Milano, Laterza.

Nussbaum M.C. (1996), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino.

Polanyi K. (1994), *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi.

Reyneri E. (2017), *Introduzione alla sociologia del mercato del lavoro*, Milano, Il Mulino.

Rossi-Landi F. (1968), *Ideologie della relatività linguistica*, Firenze, La nuova Italia.

Sennett R (2000), *L'uomo flessibile*, Milano, Feltrinelli.

Sennett R. (2012), *Insieme: rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli.

Simondon G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi.

Thompson E. P. (1981), *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale*, in *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi.

Turner V. (1986), *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino.

Villaggio P. (1971), *Fantozzi*, Milano, Mondadori.

Weber M. (1965), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni.

