

Friendship as paradigm of sociality

Vincenzo Padiglione*

Abstract

In the post-modern era the social bond is weaker and we have given up the idea of progress. The reciprocity that we attributed to primary institutions and to societies founded on kinship, now is closer. By discouraging social alarm, the reciprocity is becoming the basic ingredient of human life. We no longer look for it in macrosystems and universal rules, but in everyday life and in specific realities, equipped with their systems of cooperation. This article proposes a specific thesis about it, in which cultural dynamics are anchored, even if with prudence, to the historical and relational dynamics, and the sources of reciprocity are traced both in kinship and friendship. Friendship is proposed as a personal and chosen relationship, maintained voluntarily by subjects who consider themselves distinct and equal and who establish a symmetrical reciprocity between them, characterized by an idealized declaration of no instrumentality. It is proposed that this relational paradigm has been the ideal reference for Western institutions and for the subjectivities they developed, standardizing with its characteristics the structure of societies and the forms of knowledge. Sociality as an end in itself proposed by the paradigm of friendship, far from being a factor of inhibition to social action, is instead an effective enhancement. In fact, friendship needs to be expressed in actions of mutual and manifest benevolence.

Parole chiave: friendship; kinship; reciprocity; post-modernity; subjectivity.

* Past Full Professor of Cultural Anthropology, Museum Anthropology, Ethnography of Communication at the Faculty of Medicine and Psychology of “Sapienza” University of Rome. E-mail: vincenzo.padiglione@fondazione.uniroma1.it

Amicizia come paradigma della socialità

Vincenzo Padiglione*

Abstract

Nel postmoderno il legame sociale è più debole e abbiamo rinunciato all'idea di progresso. La reciprocità, sinora attribuita alle istituzioni primarie e alle società fondate sulla parentela, oggi è più vicina a noi. Per sconfiggere l'allarme sociale, è divenuta l'ingrediente base del vivere umano. Non la cerchiamo più nei macrosistemi e in regole universali, ma nella quotidianità e in specifiche realtà, dotate di loro sistemi di cooperazione. In questo lavoro si propone in proposito una specifica tesi, dove si ancora, seppure con prudenza, la dinamica culturale a quella storica e relazionale, e le fonti della reciprocità vengono rintracciate sia nella parentela che nell'amicizia. L'amicizia viene proposta come una relazione personale e prescelta, mantenuta volontariamente da soggetti che si considerano distinti ed eguali e che instaurano tra loro una reciprocità simmetrica, caratterizzata da una dichiarazione idealizzata di non strumentalità. Viene proposto come questo paradigma relazionale abbia costituito il riferimento ideale per le istituzioni occidentali e per le soggettività da esse sviluppate, uniformando con i suoi caratteri la struttura delle società e le forme del sapere. La socialità fine a se stessa proposta dal paradigma dell'amicizia, lungi dal costituire un fattore di inibizione all'agire sociale, ne rappresenta invece un efficace potenziamento. Infatti l'amicizia necessita di essere estrinsecata in azioni di reciproca e manifesta benevolenza.

Parole chiave: amicizia; parentela; reciprocità; postmodernità; soggettività.

* Già Professore associato di Antropologia culturale, Antropologia museale, Etnografia della comunicazione presso la Facoltà di Medicina e Psicologia dell'Università di Roma "Sapienza".
E-mail: vincenzo.padiglione@fondazione.uniroma1.it

In memoria di due cari amici

Nell'introdurre queste riflessioni sull'amicizia, ricordo due persone scomparse di recente. Uno è il collega, amico, maestro, Renzo Carli, conosciuto tanti anni fa all'Università di Trento durante le sue lezioni aurorali per il mio futuro. Ebbi la fortuna di ritrovarlo a Roma dove, come antropologo, ho insegnato nella Facoltà di Psicologia e nella Scuola di Specializzazione da lui diretta, giocando il ruolo dello "straniero interno" e mostrando come potrebbe essere utile un'analisi dei contesti dal punto di vista etnografico.

Renzo se ne è andato, e se ne è andato anche il mio più caro amico, Alberto Sobrero, un antropologo a cui sono stato vicino, prossimo, per oltre 40 anni. Due colleghi, due cari amici, se ne sono andati. Per questo ho pensato all'amicizia, un tema antico per me, ma sul quale non ero più ritornato; tema che oggi ritorna con densità aggrovigliate, non pacificate dal tempo e di non facile elaborazione. Mi ci avventuro con questo sentimento di lutto nei confronti di due amici.

Il mio discorso sarà all'inizio fortemente legato al lutto e alla sua elaborazione, per poi parlare più direttamente del tema dell'amicizia, a mio avviso molto sottovalutato. In un mio libro del 1978 dedicato all'amicizia, in esergo, citavo un passaggio di Nietzsche tratto da *La gaia scienza*:

Fino a oggi tutto quanto ha dato colore all'esistenza non ha avuto una storia, dove mai si è avuta una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della coscienza, della pietà, della crudeltà? Sono state raccolte le esperienze di vita in comune? Per esempio le esperienze dei conventi? È già stata descritta la dialettica del matrimonio, dell'amicizia? I costumi dei dotti, dei mercanti, degli artisti, degli artigiani, hanno già trovato chi li ha sottoposti a meditazione? Quanta materia di meditazione! Tutto ciò che fino ad ora gli uomini hanno considerato come proprie condizioni di esistenza e tutta la ragione, la passione, la superstizione connessa a questa considerazione, tutto ciò è stato indagato fino in fondo? (Nietzsche, 1882, citato in Padiglione, 1978, pag. 6).

Nietzsche diceva che mancavano ancora tanti capisaldi della conoscenza. Con questa frase di Nietzsche mi avvicinavo al tema dell'amicizia, in un dialogo aperto tra famiglia e amicizia.

Sto dedicando quanto dico a due cari amici; nel frattempo ucraini e russi muoiono in maniera violenta. Li avvertiamo come lutti? Quando le vite degli altri sono abbastanza prossime da essere dei lutti per noi? Perché privilegio Alberto e Renzo e dimentico le tante morti che affiorano dai nostri schermi, dalle pagine dei giornali? Spero di tornare su queste domande.

L'elaborazione del lutto prevede la contemplazione dell'ordine sociale e morale

Qui vediamo lo scudo di Achille (Figura1). È il dono magico forgiato da Efesto su richiesta della madre di Achille, che se ne avvarrà per oltrepassare il disagio della morte del caro amico Patroclo. Achille non ha più le armi per offendere Ettore, l'artefice della morte dell'amico. Piange, si addolora. Ne nasce questo oggetto, un'arma, uno scudo. È in bronzo, riporta immagini che rimandano all'oceano, alla campagna, alla città, il mondo che ritroviamo nel XVIII capitolo dell'Iliade. C'è la visione salvifica di un universo molteplice, ma ordinato. Lo scudo smisurato di Achille mette in forma, rappresenta sia il cosmo mitico sia il mondo appaesato dove viviamo nel pieno delle relazioni. Le decorazioni si sviluppano in serie di cinque cerchi concentrici. Partendo dal centro, i soggetti sbalzati sul metallo sono, rispettivamente: la terra, il cielo e il mare, il sole, la luna e le costellazioni; "due belle città di creature mortali", una scena di nozze, un processo, un assedio e la battaglia che ne segue; un campo arato per la terza volta; la tenuta del re, dove vengono raccolte le messi; un vigneto con raccoglitori di grappoli; una mandria di giovenche attaccata da due leoni; un branco gregge di pecore al pascolo; una danza di giovani; il gran fiume Oceano. Una "lista" eterogenea che però racchiusa in un modo ordinato, messa in forma, diventa "opera".

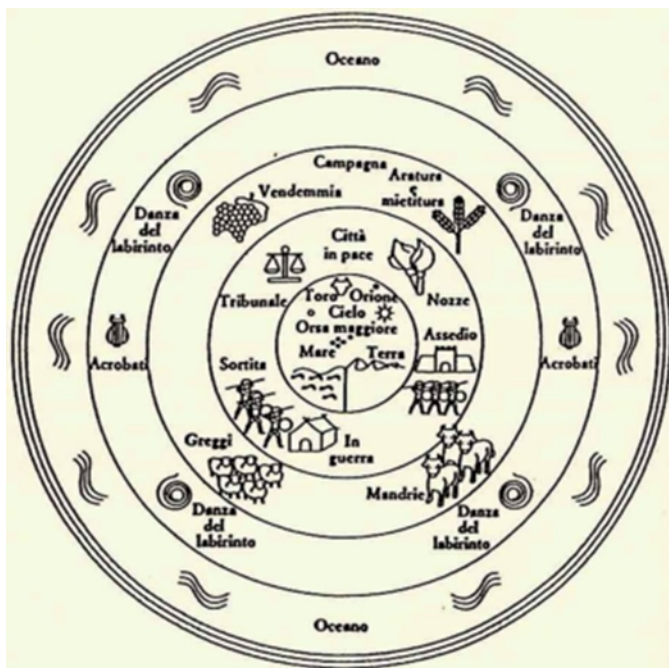


Figura 1. *Lo scudo di Achille*

Intendo qui seguire l'interpretazione di Ernesto de Martino. Integrandola con ipotesi di Eco. Ci sono gli astri, ma ci sono anche gli umili lavori della terra, la mietitura, le due belle città di creature mortali, gli umani, un campo arato per la terza volta – si capisce che è stato arato più volte dal colore più scuro della terra – la tenuta del re, il vigneto, la mandria delle giovenche attaccata dai due leoni, un gregge al pascolo, la danza dei giovani e tutto intorno il grande fiume Oceano. È raffigurata una lista. Umberto Eco nel libro *Vertigine della lista* parla del rapporto tra “lista” e “opera” e racconta di una lista che si fa opera, costruzione ordinata, messa in forma di tutte le diversità (Eco, 2009).

Secondo Ernesto de Martino (1958), Achille supera il grande dolore per la morte di Patroclo contemplando l'ordine sociale e morale impresso nello scudo e attivando gli obblighi rituali: dalla vendetta al sacrificio, dagli agoni al banchetto. Altrimenti il dolore sarebbe solo mentale. Grazie alla pratica mitico rituale, il mondo dei vivi supera la crisi, non lasciando che il dolore si interiorizzi, ma potendolo agire plasmato dalla cultura. Il cadavere vivente (Patroclo morto da poco) viene avviato verso l'Ade, il mondo dei morti è allontanato. Achille si riappropria dell'amico nell'*ethos* di una benefica memoria. Il *planctus* prende forma di ritualizzazione funebre.

Il dolore di Achille viene superato nella contemplazione dell'ordine sociale, morale, mitico impresso nello scudo, ma non basterà solo questo. Ci saranno obblighi rituali, la vendetta che porterà il combattimento, il sacrificio, gli agoni per i funerali, il banchetto; ci saranno pratiche rituali con cui il mondo dei vivi supera la crisi. C'è una esternalizzazione. Gli psicologi pensano a un dolore più introflesso, gli antropologi sono abituati ad avere a che fare con estroflessioni del sentimento in pratiche che aiutano la trasformazione. La memoria ha un suo percorso, diventa benefica se si riesce a procedere in questa elaborazione.

Nel 1960, Cecilia Mangini cura la regia del fondamentale documentario *Stendali* (nel dialetto della Grecia salentina: suonano ancora), con sceneggiatura della stessa Mangini e di Pasolini. La cinepresa è puntata sull'immota Grecia salentina dove, nell'ombra delle case bianche, le ultime prefiche vestite di nero ripetono ancora misteriosi canti funebri in dialetto grecanico, piangendo e dimenandosi come in un rituale arcaico, testimoniando della lunga durata e resistenza dei gesti entro la tempesta del progresso. Nel 1958 Ernesto De Martino in *Morte e pianto rituale nel mondo antico: Dal lamento pagano al pianto di Maria* aveva portato alla luce il significato catartico dei riti di trapasso in un Mezzogiorno profondo altrimenti incomprensibile.

Questo è ciò che definisco una trasformazione dal sintomo al simbolo. Il sintomo come espressione iniziale, irrelata, non gestita, non trasformabile; il simbolo come un dolore che viene compreso, capito, trasformato, che parla agli altri, non soltanto a sé. E parlando agli altri, ritorna a sé come una elaborazione. Quale è il lavoro del rito? La lamentazione funeraria:

affronta l'ebetudine stuporosa e la sblocca, accoglie il *plancuts* e lo sottopone alla regola di festi ritmici tradizionalmente fissati, riplasma il gridato e l'ululato in ritornelli emotivi da iterare periodicamente, in modo che fra ritornello e ritornello sia dato orizzonte al discorso individuale. D'altra parte il discorso individuale della lamentazione non è libero ma vincolato perché bisognoso di essere protetto dal rischio di tornare ad essere sommerso nel *planctus* irrelativo (De Martino, 1958, p. 90).

Superare la crisi di presenza di un sé sempre a rischio di perdersi

Ernesto De Martino ne *Il mondo magico* del 1948, dieci anni dopo Marcel Mauss (1938) e venticinque prima di Clifford Geertz (1973), mette a problema la nozione di Persona: iscrive tale categoria nel destino culturale specifico dell'Occidente, e di conseguenza critica il realismo e il naturalismo ingenuo. La realtà è un costrutto culturale. Il mondo esterno è tutt'altro che dato per ovvio. L'individuo è allora un vero e proprio "travaglio": un'impresa incerta da realizzare, a rischio, perché facilitata o svantaggiata dal contesto storico-culturale.

Di De Martino va ricordata questa innovazione nella critica del realismo e del naturalismo ingenuo. Negli anni Quaranta mette a problema la nozione di Persona, che non è un destino naturale, ma un qualcosa che ha un rapporto diretto con il contesto. La realtà, come l'individuo, sono costrutti culturali. Questa è una lezione fondamentale anche per la psicoanalisi. L'individuo se non è aiutato dalle relazioni, dai contesti, può perdersi, andare alla deriva: "non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, un'immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio" (De Martino, 1973, p. 188). C'è sempre il rischio di perdere la presenza nel mondo. Sventure, eventi drammatici in contesti anomici possono far smarrire, far decadere la coscienza di esserci come un sé definito (esperienze, memorie e intenzionalità), quindi di essere capace di quell'iniziativa personale necessaria per fronteggiare le sventure della vita.

Secondo De Martino le pratiche magico religiose hanno un vantaggio, creano un riscatto culturale che aiuta a superare la crisi della presenza. Le performance rituali, i gesti iterativi, consentono di vivere e di superare il dramma dello smarrimento, la perdita di presenza, offrendo un orizzonte di senso e di relazioni protetto dal divenire, sottratto a quel presente inquietante, a quelle punte aguzze della storia che rischiano di dissolvere il sé.

Per De Martino la performance rituale dell'elaborazione del lutto servirebbe proprio a proteggere l'individuo dal rischio della perdita della presenza. Come rituale comporta tre aspetti: ripetizione, destorificazione, attualizzazione. La ripetizione indica che si ripetono gesti che possono avere una storia di lunga durata e attivano un abbassamento della coscienza. La destorificazione: si sta nella storia come se non ci si stesse, è l'avvento di un tempo mitico, è una sospensione mitico rituale di un presente che, doloroso, deve anche un po' annullarsi. Infine l'attualizzazione: c'è una performance di appropriazione / reinvenzione dell'alterità del modello mitico, per cui il rito destorificato al tempo stesso è dentro la storia, è nella trama mitica del qui e ora, nel presente, nel contesto, nella biografia particolare.

I contadini del Sud Italia studiati da De Martino negli anni Cinquanta erano persone a rischio. Oppressi dalla miseria, dallo sfruttamento, gli appaiono capaci di mantenersi uomini anche grazie al ricorso a pratiche rituali. In attesa del riscatto sociale e dell'emancipazione politica, vige un riscatto culturale, che consente loro di fronteggiare la crisi che si affaccia ricorrente per le situazioni di disagio sociale. La destorificazione è un regime di esistenza protetta, un allontanamento dal vissuto angosciante, un'esperienza paradossale che consentirebbe di stare nella storia come se non ci si stesse. La lamentatrice diviene così un doppio riflessivo del ricercatore, agisce e narra, finge ma non finge. Presenta una dualità psichica che De Martino descrive con accuratezza di dettagli, di riferimenti contestuali, così da fare emergere personaggi complessi. Anche loro in qualche modo eroici.

Duplicare le nostre vite, estroflettere l'io nell'esperienza postmoderna

Possiamo aiutarci a procedere con Gregory Bateson, che attribuisce alle relazioni abduttive – i riti di passaggio lo sono – la possibilità di estroflettere il nostro io in proiezioni e identificazioni esterne, di duplicare le nostre vite nelle esistenze altrui, favorendo un senso più generale di un ordine formale (la grazia) e di partecipazione al mondo. Questi aspetti si potevano elaborare nell'universo degli anni Cinquanta, Sessanta, perché c'erano relazioni abduttive, le persone si moltiplicavano più facilmente nelle vite altrui. Forse la frammentazione

dell'esperienza postmoderna segnala il declino di questa dimensione abduktiva, connettiva. Non tanto nell'incapacità di cogliere nessi, quanto di agirli e praticarli in modi stabili, convenzionali e collettivi. Quanto ai riti funebri oggi e alle loro difficoltà, ricordo il bel libro di Elias (1982/2011) sulla solitudine del morente; sembra palese la nostra generalizzata incapacità di dare redenzione alla morte nostra, come a quella di una persona cara. Oggi il dolore si ritrova nella solitudine del morire, per la nostra difficoltà a dare senso alla morte, per il nostro orizzonte laicizzato, che molto spesso non ci aiuta a prefigurare una trasformazione. Oggi quale ordine morale abbiamo da contemplare? Quale scudo ci consente di elaborare le punte aguzze della storia? Non sembra esserci altro che catastrofe, senso di Apocalisse. Specialmente in questi tempi di guerra. Ma anche in questi contesti si trova solidarietà, fraternità, condivisione intima. La lezione dell'etnometodologia e del postmoderno sulla pluralità dei giochi linguistici ci dice che nei piccoli gesti, nelle relazioni sociali, forse è possibile rintracciare una trama di scambi e reciprocità, un qualche ordine sociale. Ciò che oggi rende difficile l'elaborazione della morte è l'idea di Persona, di un unicum, non moltiplicato nelle vite degli antenati o in quelle delle future generazioni; la Persona non sembra oggi omologabile, assimilabile ad altre figure. È su questo che rifletto occupandomi di amicizia. L'individualismo sembra anche una incapacità di vedersi duplicati, riconoscibili in altre vite. Facendo riferimento alle relazioni abduktive di Gregory Bateson, ho in mente la capacità dell'individuo di vedersi moltiplicato in altre figure. Se ti senti unico e irripetibile, hai poca possibilità di lenire un dolore. Il lutto ci invita a immaginare il cosmo, a immaginarci dentro una situazione articolata.

Ho esordito chiedendomi se il lutto che proviamo è solo per Renzo e Alberto, per gli amici vicini, o se ci sentiamo in lutto anche per chi muore in Ucraina. Torniamo alla domanda: se ad Achille è stato utile contemplare lo scudo per poter seppellire Patroclo, per superare la dimensione irrelata, aguzza della morte, noi cosa possiamo contemplare? Possiamo contemplare un ordine morale? Quell'ordine morale che propone lo scudo di Achille? Abbiamo una lezione dal postmoderno, da Wittgenstein, da Lyotard. Non siamo di fronte alla fine della cultura, alla fine del mondo, anche se lampi della disorganizzazione della vita sociale sono più che evidenti. Le lezioni dell'etnoantropologia e del postmoderno invitano a pensare che forse troviamo fonti, risorse, in ambiti che non sono quelli prospettati da Efesto nello scudo che aveva fortificato Achille e gli aveva permesso di superare il pianto. Secondo Lyotard il legame sociale postmoderno, seppur debole, si identifica con i giochi linguistici, non perché non si diano altri rapporti sociali, ma in quanto questi rappresentano "il minimo di relazione necessario perché ci sia società" (Lyotard, 1979/1981, p. 33).

Il sapere e la reciprocità nel postmoderno

Il sapere postmoderno è un tipo di sapere che, partendo dalla eteromorfia dei giochi linguistici, si concretizza in una razionalità plurale a raggio corto, mirante a legittimazioni fluide, parziali e reversibili: legittimazioni che presuppongono un consenso esclusivamente locale e temporaneo e che implicano la massima comunicazione e trasmissione del sapere, ovvero il libero accesso dei cittadini alle memorie e alle banche di dati.

Nel postmoderno, dove la psicoanalisi e l'antropologia contribuiscono in modo significativo, il legame sociale è più debole, ma ha al proprio interno – questo è il gioco linguistico di Wittgenstein – una sua razionalità particolare, dovuta a meccanismi locali e temporanei che in qualche modo fortificano. Lyotard dice che per vivere non abbiamo bisogno di metanarrazioni, dell'idea di progresso. Oggi è difficile pensare che, sia pure lentamente, conquisteremo maggiore pace, maggiore uguaglianza. Come mettere al mondo dei figli, oggi? Alla domanda sullo scudo rispondo: oggi lo scudo sta nel senso locale. Non è nella nozione di progresso, di storia, di cultura in senso magnificato, ma nelle relazioni minime, necessarie alla vita.

La reciprocità, da dispositivo istituzionale, diventa ingrediente base del vivere associato. La reciprocità, che la teoria sociologica classica attribuiva come tratto peculiare alle istituzioni primarie e alle società fondate sulla parentela, nella seconda metà del XX secolo si è resa più vicina a noi, non mostrandosi più refrattaria alla modernità e alle sue forme. Per sconfiggere l'allarme sociale, una crisi di valori senza riscatto, è divenuta dapprima, per bocca degli strutturalisti, l'ingrediente base del vivere umano; pochi decenni dopo, secondo gli analisti della conversazione, è diventata il dispositivo cooperativo ineludibile di ogni interazione. Così ridefinita, la reciprocità presenta dei vantaggi. Ci consente di evitare facili schematismi, quanto inadeguate contrapposizioni, in buona parte retaggio del pensiero evoluzionista. Nel contempo, così rimpatriata, universalizzata, appare come un'icona rassicurante a cui possiamo sempre votarci, tanto più stando all'interno dell'esperienza contemporanea e avvertendone le punte aguzze. Ma la reciprocità, colta ovunque – nello

sguardo che dà avvio a un cambio di turno, nel tabù universale dell'incesto, nei mercati di paese e nell'economia globalizzata – rischia di smaterializzarsi nei valori e nelle pratiche contro-culturali, quelli indicati e ancor più immaginati dal pensiero utopico, e a lungo più o meno evocati dalle nostre scienze sociali come statuto etico epistemologico.

La reciprocità sotto l'apparente irrilevanza dei gesti

Torno sui giochi linguistici, che Wittgenstein (1953/2009) propone per capire quello che chiamiamo contesto. Sarà una nozione ripresa da Goffman (1956/1997). L'idea è che non c'è un ordine generale, ma regole che funzionano nel contesto in cui ci si incontra. Se sto in bagno e non in cucina, sono tenuto a regole diverse nel mio presentarmi in pubblico, dirà Goffman. Abbiamo regole per giochi che si chiamano lezione universitaria, altre per altri che si chiamano fare l'amore, fare una passeggiata, scherzare con gli amici. Li chiamiamo giochi linguistici, perché hanno alla base uno scambio di linguaggio, permettendo di immaginare una grande pluralità di modi di essere al mondo. Per sviluppare la capacità di vederli sono implicate la psicologia, l'antropologia, la sociologia.

Non si vedono più nelle grandi narrazioni – pensiamo a *Il disagio della civiltà* – ma con delle lenti di ingrandimento. Per vederli, una scuola fondamentale è stata l'etnometodologia: si guarda l'interazione nei rapporti per capire in che modo, sotto l'apparente irrilevanza dei gesti, ci siano delle reciprocità. Per me è stata una grande conquista, negli anni Ottanta, rendermi conto che il senso non lo trovavo rivolgendo lo sguardo a cosa facevano gli Stati Uniti. Certo, tutto entrava in diversi macrosistemi che avevano un loro ordine, però nella quotidianità abbiamo delle regole dentro specifiche realtà, dotate di un loro sistema di cooperazione. Non sono regole universali, ma dicono come si sta in famiglia, in gruppo, con gli amici. Sono modalità con cui si fanno giochi linguistici diversi.

La disseminazione della reciprocità

Donald Pitkin, un antropologo americano che ha lavorato nel basso Lazio, studiando un familismo non amorale, capace di proteggere e insieme aprirsi al mondo, nelle pagine conclusive della ricerca *La casa che Giacomo costruì*, elogia i vantaggi dell'impegno centripeto osservato nella famiglia italiana Savo, dichiarandosi a favore di un:

familismo morale, che possa proteggerci dal mondo e al tempo stesso aprirci verso di esso. Questo tipo di familismo cercherebbe di realizzare una sorta di disseminazione dell'amore – un amore attualmente reso impotente dal suo esclusivismo – in modo che esso possa aiutarci a rigenerare i legami che ci impegnano gli uni verso gli altri (Pitkin, 1985/1992, p. 308).

Anche io ho lavorato in un paese del basso Lazio, dove la reciprocità è estesa ad amici e parenti attraverso lo "scagno da renne", lo scambio da rendere. Come espressione è una vera formula contrattuale. Si riferisce allo scambio di giornate lavorative e, in senso allargato, allo scambio di lavori e favori sul modello, per lo più familistico, della reciprocità generalizzata, che, come è noto, al dare prevede il contraccambio ma ne lascia indefinito il quando e il come (appunto da rendere, *da renne*). Sono partner dello *scagno da renne* non tanto i familiari più stretti (ad esempio padre e figlio), coinvolti di fatto senza che lo scambio sia neppure nominato e negoziato, quanto parenti meno prossimi, affini, compari, una rete di appartenenze che sovrappone parentela reale e fittizia, vicinato, condivisione politica e amicizia. La finalità dello *scagno da renne* era e resta di risparmiare sui costi della manodopera. I soldi, se ci sono, è meglio conservarli. Comunque, circolano poco in paese. Per realizzare lavori in proprio, si mobilitano i membri della rete, anche i più periferici, in grado di poter aiutare senza richiedere remunerazione. Questo tipo di cooperazione suggerisce ai partner di estendere oltre i confini della propria famiglia l'*ehtos* della reciprocità e della solidarietà, accontentandosi della prestazione che si riceve, adattandosi nei tempi e nelle modalità alla richiesta dell'altro, svolgendo lavori molteplici anche assai differenti dal proprio mestiere. L'importante è realizzare comunque il risultato, al di là che ciò avvenga nel modo migliore. Si scambiano giornate di lavoro e c'è sempre la possibilità di collegarsi. Il "contratto" non è formalizzato, le persone sanno che hanno dato del lavoro e che lo riceveranno in cambio. C'è una attesa generalizzata, come quella di un genitore nei confronti del figlio: ti ho aiutato, sarai propenso ad aiutarmi. Poi

ci sono momenti in cui tutto viene disconfermato, sono punte aguzze, liti forti. Pensiamo alle parole: *scagno*, cioè scambio, e *da renne*, da rendere. Viene ripetuto due volte, il concetto di reciprocità. Queste modalità di autoregolazione non sono state inventate da John Atkinson Hobson o Karl Heinrich Marx, si danno in una comunità contadina nel basso Lazio.

Una tesi storico culturale. Forme di socialità come paradigmi: Parentela Amicizia / fonte di reciprocità

Bateson ha guidato la mia ricerca sulle forme di socialità: l'unità di relazione corrisponde all'unità di apprendimento. Il che connette in modo forte e stabile l'ambito delle relazioni a quello delle forme del sapere, o meglio alcune relazioni ad alcuni modelli culturali. Da qui il tentativo di esplorare le configurazioni culturali, intrinsecamente potenziali e/o di fatto realizzate in alcune forme di relazioni sociali, per cogliere ricorrenze, convergenze, simpatie, coazioni. È dai saggi sull'amicizia, sull'etichetta e sullo sport che meglio dovrebbe affermarsi il mio tentativo di evitare la trappola degli universali della socialità, ancorando, seppure con prudenza, la dinamica culturale a quella storica e relazionale. Più di recente la prospettiva si è arricchita di sensibilità e rigori propri dell'etnografia della comunicazione, sempre alimentandosi di tensione riflessiva e latamente simbolista.

Sto proponendo una tesi un po' forte: la reciprocità si moltiplica, ma le fonti di reciprocità non sono moltiplicabili all'infinito. Le fonti sono presenti nella struttura della parentela e dell'amicizia. Sono due fonti di socialità reciproca, ovvero di una condivisione che consente di ritrovarsi e impostare una dimensione reciproca. Che l'unità di relazione corrisponda all'unità di apprendimento, vuol dire che quello che apprendiamo dipende dalla posizione nella quale stiamo, in quale relazione siamo nell'apprendimento. Questo è chiaro nell'apprendimento in famiglia, ma l'affermazione può essere generalizzata, immaginando che l'unità di relazione possa essere anche l'unità di amicizia, quale struttura che permette di connettere e di apprendere in una certa maniera.

Persona e soggetto indifferenziato: L'amicizia come matrice di socialità

Per il libro sull'amicizia del 1977 avevo scelto per l'immagine di copertina *Il trionfo di Bacco* di Velázquez (Figura 3) dove si celebra la felicità e c'è anche l'ebbrezza. L'amicizia ha il suo carburante nel piacere di ritrovarsi tra amici in una dimensione mitica, interclassista; Bacco diventa l'ingrediente per immaginare una condivisione forte. In questa immagine c'è una specie di festa dell'indifferenziazione: possiamo celebrare la nostra identità, individualità, ma al tempo stesso possiamo ritrovarci condivisi, confusi.



Figura 3. *Il trionfo di Bacco*

Questo è l'aspetto che mi interessa dell'amicizia: la facilità con cui si è persona, ma anche soggetto indifferenziato. In questa immagine, complice un po' di vino, si ritrova questa condivisione dove le persone sono individuate ma al tempo stesso confuse. Un Bacco dall'incarnato chiaro e luminoso pone una corona d'edera sul capo di un popolano inginocchiato di fronte a lui. La compostezza indolente dei due membri della corte del dio, posti a sinistra della scena, contrasta col ridanciano e irriverente omaggio dei popolani ubriachi che prorompe dalla destra, che ben si accorda con il titolo originale dell'opera: *Los bebedores* (I bevitori) o *Los borrachos* (Gli ubriachi). Una contrapposizione, quella tra Arcadia e realismo, che si pone ancora con più nettezza nell'accostamento fra l'espressione sconcertata e un po' sfuggente di Bacco e il franco sorriso dell'ubriaco che ci guarda direttamente negli occhi.

Nella storia delle culture solo pochi modelli relazionali posseggono la caratteristica di essere matrici di socialità, ovvero presentano quella peculiare qualità antropologica che permette loro, in date condizioni storiche, di dilatarsi sino a uniformare l'intero tessuto sociale. Questi modelli paradigmatici possiamo denominarli "natural-culturali", nel senso che fanno parte della dotazione biologica della specie, costituendo degli universali della socialità, ma vengono codificati e sviluppati diversamente dalle singole culture. La famiglia (intesa in senso antropologico come fondamento della parentela) rappresenta senz'altro un tipo di rapporto che realizza queste potenzialità strutturali. Altrettanto ipotizzo si possa affermare dell'amicizia. Siamo al nucleo centrale del mio discorso: l'amicizia e la parentela sono le due principali matrici di socialità. Ovvero, sono tra i pochi modelli capaci di essere la struttura cognitiva e affettiva di come pensiamo la socialità. La famiglia è il nucleo più forte della dimensione della parentela.

L'amicizia come proposta di un orizzonte interspecifico. Le basi genetiche

La tesi che propongo ha una sua rilevanza, anche perché ha un radicamento biologico nel senso interspecifico. Negli animali sociali le uniche relazioni affettive, generatrici di altruismo, sono quelle fondate sull'attività sessuale, sul legame parentale e sull'amicizia (Parisi, 1982, p. 36). Si intende per amicizia, alla maniera degli etologi, un rapporto tra due o poco più individui, non imparentati tra loro, caratterizzato da reciproco riconoscimento (si tratta di una associazione individualizzata), da frequentazione elettiva (non coercitiva), da attaccamento affettivo, da tendenziale assenza di gerarchia, da altruismo diffuso. Di amicizia possiamo parlare, un po' tra virgolette, anche nel mondo animale, se pensiamo al riconoscimento reciproco, alla frequentazione elettiva, all'attaccamento affettivo; c'è gerarchia, ma anche assenza di gerarchia, e altruismo diffuso.

Le prime due relazioni che formano il nucleo strutturale dei rapporti familiari sono quella sessuale e quella parentale: affiliazione più discendenza, sessualità più attaccamento. Risulta abbastanza comprensibile, in termini evoluzionistici, il vantaggio adattivo globale (*inclusive fitness*) che apportano. Nella recente teoria della selezione parentale, la *kin selection*, Hamilton (1963; 1964) spiega l'altruismo sulla base della condivisione del patrimonio genetico. Sarebbe più frequente il manifestarsi di comportamenti altruistici tra individui che presentano una maggiore proporzione di geni identici (dunque tra consanguinei). In tal modo, lo svantaggio in termini di sopravvivenza individuale che colpirebbe chi realizza il comportamento altruistico (che sia un genitore o un fratello) si trasformerebbe in un netto vantaggio adattivo a favore del parente, che, in quanto tale, condivide con il primo una quota di patrimonio genetico. In sostanza, effettivo beneficiario dell'oblazione non sarebbe tanto l'altro individuo, quanto il pool genetico che mediante atti altruistici dei consanguinei aumenterebbe la possibilità di conservarsi. Questa stessa teoria giustifica indirettamente sia l'attaccamento che l'altruismo tra partner sessuali che, seppure dissimili geneticamente, hanno un comune "interesse" nell'incrementare la possibilità di sopravvivenza e riproduzione di ciascuno dei propri geni attraverso i figli, finalità biologica dell'unione. Pensiamo alla teoria di Darwin: perché essere altruisti? La risposta è nella teoria della selezione parentale: sono altruista con mio figlio, perché ha il mio patrimonio genetico.

L'amicizia senza radicamento biologico

Come possiamo spiegare, in termini sociobiologici, attaccamento e altruismo tra amici? Non c'è radicamento biologico. Quale funzione adattiva svolge questa relazione? Secondo Trivers (1971) un individuo attuerebbe un comportamento altruistico verso l'altro quando percepisce che vi sono sufficienti probabilità che quest'ultimo sia disposto a fare altrettanto per lui. Un calcolo discreto e implicito sulle probabilità della reciprocazione e sul rapporto tra benefici e costi starebbe a fondamento dell'oblazione amicale, che viene a

diversificarsi strutturalmente dall'altruismo parentale, "intrinsecamente asimmetrico" (si veda la relazione genitori - figli), "in quanto altruismo reciproco intrinsecamente simmetrico" (Parisi, 1982, p. 37).

Ulteriori differenze si palesano in termini di socialità tra queste tre relazioni affettive – coppia sessuale, legame parentale, amicizia – se vediamo in dettaglio il comportamento degli amici. Ad esempio, Lorenz ha rilevato, in una colonia di oche libere, il formarsi di forti amicizie tra maschi, la cui alleanza comporta un incitamento a vicenda a compiere azioni temerarie ed esplorative. (Lorenz, 1963/74). L'attaccamento tra due amici – ci informa sempre Lorenz – permane emozionalmente intenso anche quando si inserisce tra di loro una femmina che porta avanti il suo progetto riproduttivo senza alterare la qualità del rapporto originario, anzi più spesso usufruendone. Ci sono perciò comportamenti di altruismo, anche tra animali, che fanno pensare che anche al di fuori del patrimonio genetico c'è un vantaggio: si instaura un reciproco bene, un interscambio simmetrico, non asimmetrico come è quello in famiglia.

Il gioco: Da azione strumentale a comunicazione espressiva

Il gioco è una forma generalizzata di apertura mentale e comportamentale. È esplorazione del possibile e alterazione mezzi/fini. I mammiferi giocano, l'uomo gioca tutta la vita. Il gioco può essere inter e intraspecifico. È un criterio per organizzare attività. Nel riferimento alla metacomunicazione, è inquadramento, cornice che dona senso all'attività: "questo è un gioco". È una realtà separata che induce alla riflessività, in quanto stimola il confronto con il mondo serio, la vita normale. È un modo di dar senso all'esperienza. Il gioco è uno degli elementi presenti sia nell'altruismo parentale che in quello amicale.

Vediamo alcune immagini di gioco tra animali (Figure 4, 5, 6).



Figura 4



Figura 5



Figura 6

In queste immagini c'è consumo di energia, finta aggressione, in alcuni casi vera, ma anche piacere di condividere. Negli animali ci sono forme aurorali di amicizia. Ma è soprattutto nei mammiferi, e nei primati in particolare, che si può osservare come l'ordine sociale preveda, oltre alle gerarchie legate alla supremazia sessuale e alle cure parentali, anche legami amicali tra due o più maschi adulti. Eibl-Eibesfeldt dice:

Nei macachi in libertà il rango dei maschi dipende non solo dalla forza fisica, ma anche dalla capacità di stringere amicizie. Così facendo i maschi talvolta cambiano gruppo. L'individuo che cerca di fare amicizia con un altro maschio gli si tiene vicino e cerca di indurlo ad una azione aggressiva in comune con attacchi simulati rivolti ad altri maschi o all'osservatore, attendendosi così al principio secondo il quale due individui che combattono insieme sono amici. Le femmine invece rimangono nel loro gruppo. a differenza dei maschi, le femmine non stabiliscono mai rapporti intimi di amicizia con le loro simili dello stesso sesso che non siano parenti (Eibl-Eibesfeldt, 1967/1996, p. 437).

È subentrata anche negli studi etologici una attenzione al rapporto di amicizia che permette a Gregory Bateson di suggerire che i mammiferi in generale, e noi in particolare, si curano moltissimo non degli episodi ma della struttura delle loro relazioni.

È interessante capire la presenza di ingredienti della nostra amicizia nelle società animali. Per quanto riguarda il nostro rapporto con gli animali nella sua dimensione simbiotica, tendo a vederlo come parentale, più che amicale. Però è una esplorazione di socialità che si può giocare sulle tre coordinate del modello della socialità: sessuale, parentale, amicale. Se si vedono le teorie dell'animale come membro della famiglia, si vede che è un bambino che non cresce. C'è tutta la trasfigurazione della sua dipendenza e della costante necessità di cure, ma al tempo stesso si gioca sulla sua autonomia. Come con il gatto. Ci sono tipologie diverse di relazione, ma in generale la dipendenza è centrale e distante dall'amicizia.

Male male bonds: Alle origini dell'ordine sociale?

Questi dati etologici confermano l'importanza dell'altruismo che unisce gli amici, e mettono in evidenza il vantaggio adattivo che ognuno di loro ricava dal legame in termini di elevazione sociale, traducibile in quei contesti in una maggiore possibilità individuale di accoppiamento o di accesso alle risorse sessuali. Ma la relazione amicale, maschile e aristocratica, svolge anche funzioni i cui benefici vanno direttamente alla comunità: con compiti, ad esempio, presso i babbuini, di natura esplorativa, di antagonismo e difesa verso estranei, e soprattutto con attività di predazione (cacce) dove l'affiatamento realizzato dai maschi amici produce beni rilevanti per l'intero gruppo.

Su questi dati si basa anche l'ipotesi dell'antropologo bio-sociale Tiger (1969). Questi ritiene che alla radice della socialità umana vi siano vincoli personali esclusivamente maschili (*male-male bonds*), iscritti fin da ere remote nel codice genetico dei primati in seguito alle attività di caccia intrapresa in piccoli gruppi. Le avventure vissute insieme, il piacere del contatto personale prolungato, donarono il colorito emozionale al rapporto e

fecero emergere di riflesso forti sentimenti di colpa quando si verificavano aggressioni interne. Tiger si spinge oltre nella sua analisi, sino a prospettare una divisione naturale del lavoro sociale, che vede i legami maschili finalizzati a obiettivi di produzione, di difesa e di ordine sociopolitico, il legame tra maschi e femmine volto a scopi riproduttivi, e quello tra madre e figlio caratterizzato dallo svezzamento e dalla socializzazione.

Non mi sento di condividere il rigido determinismo biologico con cui Tiger argomenta la sua tesi e soprattutto le conseguenze che ne trae per la specie umana, tra le quali la perenne esclusione della donna dalla politica, in base alla sua genetica estraneità a questa sfera sociale. In particolare, non sono affatto convinto che l'ordine sociopolitico sia sempre e solo basato sui legami di amicizia maschile. Più avanti, nel proseguo del discorso, tenterò di mostrare l'inverso, e cioè che i legami di parentela hanno rappresentato il paradigma della socialità per gran parte della storia umana, mentre solo la modernità inaugura un nuovo corso: l'emergere della centralità sociale, economica, politica, etica dei legami di amicizia.

Il problema e la tesi: Amicizia fonte di reciprocità, un modello idealtipico

Se nel paragrafo precedente ho indicato una definizione minima, etologica di amicizia, la definizione che assumo come modello idealtipico, emerso e diffuso in Occidente, individua nell'amicizia

un tipo di relazione personale, prescelta e mantenuta volontariamente da soggetti che, più o meno tacitamente si considerano distinti ed eguali, e intendono instaurare tra di loro livelli di reciprocità simmetrica, dove però l'irrelevanza di specifici obiettivi strumentali viene affermata in contrapposizione alla centralità del costruire insieme un rapporto affettivo fine a se stesso, gratificante di per sé (Padiglione, 1978, p. 36).

Questa definizione non copre né l'universalità né la morfologia delle relazioni umane di amicizia: è una specifica invenzione culturale, nasce nelle società classiche. Filosofi quali Aristotele, Epicuro e Cicerone ne precisano quei caratteri che entreranno nella storia occidentale delle idee e del costume, modellandone una definizione ideale che è servita per immaginare il funzionamento della società e che è alla base della mia tesi. La definizione è la seguente: si tratta di un tipo di relazione personale, prescelta e mantenuta volontariamente da soggetti i quali, più o meno tacitamente, si considerano distinti ed eguali – pensate come questa definizione non possa essere usata per i parenti o per le relazioni sessuali – e intendono instaurare tra di loro livelli di reciprocità simmetrica, ovvero non diseguale, dove però l'irrelevanza di specifici obiettivi strumentali viene affermata in contrapposizione alla centralità del costruire insieme un rapporto affettivo fine a se stesso, gratificante di per sé. Questa ultima parte della definizione è fondamentale: l'amicizia si esprime in una dichiarazione idealizzata di non strumentalità. È una specie di tabù che gli amici devono sottoscrivere, per intendere che stanno insieme per altre cose: la conformazione spirituale, il rapporto affettivo, il gratificante stare insieme, ma non l'utilizzo. Qui c'è la distinzione con il clientelismo, con gli usi dell'amicizia esplicitamente strumentali. Non dico che sono escluse le pratiche strumentali tra gli amici, dico che sono escluse nella dichiarazione della loro amicizia.

La definizione di amicizia che è emersa in Occidente, che origina da Cicerone, Aristotele, presuppone una gratificazione intrinseca e non strumentale. Io son amico di Rosa Maria, perché ci piace stare insieme; ma i vantaggi che posso avere avuto in termini di carriera, di pagamenti, sono lasciati in un margine attivato ma non esplicitato. L'attivazione si può dare proprio perché la relazione non è esplicitamente contrattuale, non c'è un primato del contratto, ma quello della relazione affettiva.

Con i parenti condivido la consanguineità o l'affinità; questo lega e permette di avere una matrice in comune, al di là della dimensione strumentale, che pure si realizza. Nell'amicizia il meccanismo è ancora più astratto, è presupposta una conformità spirituale, che permette di dire stiamo bene insieme, ma non perché mi dai soldi o mi aiuti nella carriera. C'è un tabù della dimensione strumentale.

Questo aspetto è per me molto interessante. Si può essere in silenzio rispetto al primato del mercato, della strumentalità, si può essere giocosi, ridanciani, leggeri. Pensate alle amicizie nate sotto la leva, a scuola, è evidente che ci sono degli impegni comuni, però non possono essere proposti come primato. Il primato è stare bene insieme, passare del tempo insieme; poi dentro questo primato ci sono anche dei vantaggi reciproci. Spesso sono l'implicito, il sottointeso, ma se vengono portati alla luce, sono una infrazione di un tabù.

La congruenza tra i valori dell'amicizia e quelli dell'attuale cultura occidentale

Noi occidentali oggi non possiamo non percepire una strana vicinanza tra la nostra sensibilità di uomini moderni e il modello di una relazione espressiva che esalta la libertà di scelta e di pensiero, l'uguaglianza e l'autonomia dei soggetti. Una forte congruenza emerge, infatti, tra la definizione di amicizia e i valori che oramai per tradizione caratterizzano sempre più radicalmente la nostra cultura occidentale. Si potrebbe liquidare il problema di questa congruenza semplicemente affermando che le fondamenta culturali dell'Occidente hanno radici nelle società antiche di Grecia e di Roma, per cui si tratterebbe di un caso di interrelazione tra istituzioni e forme del sapere diverse, quali il diritto, la democrazia, la filosofia e l'amicizia, sorte contemporaneamente, e tutte pervase di nuovi ideali.

Ma intendo esplorare anche un altro modo di accostarsi al problema e di comprendere la ragioni di questa congruenza. Mi chiedo se non sia legittimo pensare la nostra sensibilità di moderni come un prodotto di questa definizione, nel senso che si è formata in conseguenza dell'egemonia progressivamente conquistata da questa struttura relazionale. La tesi, che sottopongo all'attenzione, afferma che il paradigma relazionale dell'amicizia ha costituito il riferimento ideale e privilegiato per le istituzioni occidentali e per le soggettività da esse sviluppate, e che ha uniformato con i suoi caratteri la struttura delle società e le forme del sapere.

La fortuna del paradigma amicale nello sviluppo dell'Occidente è chiaramente da mettere in rapporto con l'emergere progressivo di un modo di produzione che richiede differenziazione e mobilità del corpo sociale, e che responsabilizza ogni attore (che da allora diviene soggetto) nella partecipazione diretta ai processi di legittimazione. Questo modello acquista il suo statuto relazionale negli imperi commerciali della Grecia e di Roma. Lì si impone come riferimento politico e affettivo superiore alla parentela, che non riesce a tener testa ai cambiamenti strutturali e soprattutto stenta a coinvolgere l'intenzionalità mobile ("benevolenza attiva") dell'individuo, divenuta fondamentale con la nuova dinamica storica. La coesione sociale, infatti, non è più automatica come nei raggruppamenti familistici, né può ricercarsi solo nella forza e nell'imposizione. Nel corso dei secoli altri strati sociali, generazionali e sessuali vengono ad acquistare la dignità di soggetti e a interiorizzarne le relative virtù, così che il paradigma amicale, riservato inizialmente a un'élite privilegiata, tende a estendersi progressivamente all'intera società. Questi aspetti, che ritroviamo nella definizione di amicizia, possono far capire perché è una forma di socialità contemporanea.

Socialità fine a se stessa / conformità spirituale

L'esperienza affettiva, ovvero la socialità fine se stessa che in tal modo si costruisce con gli apporti personalizzati dei soggetti, assurge a scopo fondamentale dell'amicizia e rappresenta senz'altro uno dei punti più oscuri, ma anche più importanti del modello. L'amicizia, affermano i classici, non deve fondarsi su specifici obiettivi strumentali; l'"interesse" e il "piacere" creano nel rapporto, secondo Aristotele, condizioni eccessive di instabilità e di ineguaglianza. L'amicizia vera, superiore e ideale, è basta sulla "virtù"; si realizza solo tra "boni viri" attratti da una "conformità spirituale", non desiderosi di ricavare vantaggi asimmetrici così da "voler bene senza averne materialmente bisogno" (Padiglione, 1978, pp. 50-52, 87-98).

Non si può comprendere a pieno la "razionalità" di questo modello se non si considera che la socialità fine a se stessa, lungi dal costituire un fattore di inibizione all'agire sociale (così è stata usualmente interpretata) ne rappresenta invece un efficace potenziamento. Nessuno, infatti, antico o moderno che sia, asserisce che l'amicizia vieti l'aiuto reciproco, lo scambio di beni, la realizzazione di progetti in comune. Si afferma solo che tali vantaggi strumentali sono subordinati all'esistenza di un consenso a priori, di un vincolo affettivo già realizzato. L'amicizia virtuosa è al tempo stesso piacevole e utile, afferma Aristotele sia ne *La Grande Etica* sia nell'*Etica Nicomachea*, e Cicerone in *Sull'Amicizia* precisa: "non igitur utilitatem amicitia sed utilitas amicitiam secuta est" (l'amicizia non è la conseguenza dell'utilità, ma l'utilità è la conseguenza dell'amicizia). "L'amicizia e la virtù – secondo una tesi antica – sono sempre, per definizione, anche il vero piacere e la vera utilità" (Lombardi Vallauri, 1978, p. 27). Infatti l'amicizia necessita di essere estrinsecata in reciproca e manifesta benevolenza. Non nascosta, chiarisce Aristotele, ma sempre evidente. Non basta voler bene. È necessario palesare in azioni i propri sentimenti. Concludo dicendo che mi piacerebbe riflettere sul maschile e sul femminile, ovvero del genere in rapporto all'amicizia, un tema dove il Novecento ha portato un grande cambiamento.

Bibliografia

- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo* [The wizarding world: Prolegomena to a history of magism]. Einaudi: Torino.
- De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico: Dal lamento pagano al pianto di Maria* [Death and ritual weeping in the ancient world: from pagan lament to Mary's weeping]. Milano: Bollati Boringhieri.
- Eco, U. (2009). *Vertigine della lista* [Vertigo of the list]. Milano: Bompiani.
- Eibl-Eibesfeldt, I., (1996). *I fondamenti dell'Etologia* [The foundations of Ethology] (A. Sassi, & F. Scapini, Trans.). Milano: Adelphi (Original work published 1967).
- Elias, N. (2011). *La solitudine del morente* [The solitude of the dying] (M. Keller, Trans.). Bologna: Il Mulino (Original work published 1982).
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Goffman, E. (1997). *La vita quotidiana come rappresentazione* [The Presentation of Self in Everyday Life] (M. Ciacci, Trans.). Bologna: Il Mulino (Original work published 1956). Bologna: Il Mulino.
- Hamilton, WD. (1963). The evolution of altruistic behavior. *American Naturalist*, 97(869), 354-356. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/2458473?origin=JSTOR-pdf>
- Hamilton, W.D. (1964). The genetical evolution of social behavior. I, II. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1.16. Retrieved from [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4)
- Lombardi Vallauri, L. (Ed.). (1978). *L'amicizia: Il "Laelius" di Cicerone e altri testi di Cicerone, Aristotele, Epicuro, Seneca, Epitteto* [Friendship: The "Laelius" by Cicero and other texts by Cicero, Aristotle, Epicurus, Seneca, Epictetus]. Paravia: Torino.
- Lorenz, K. (1974). *Il cosiddetto male* [The so-called evil] (E. Bolla, Trans.). Milano: Garzanti (Original work published 1963).
- Lyotard, J.F. (1981). *La condizione postmoderna: Rapporto sul sapere* [The postmodern condition: Knowledge report] (C. Formenti, Trans.). Milano: Feltrinelli (Original work published 1979).
- Mangini, C. (1960). *Stendali: Suonano ancora* [Stendali: They still play] (Documentario). Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=vziV5nptlaI>
- Mauss, M. (1938). Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne celle de "moi" [A category of the human mind: The notion of person]. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, 263-281. doi: 10.2307/2844128
- Padiglione, V. (1978). *L'amicizia: Per una storia di un bisogno estraniato* [Friendship: For a story of estranged need]. Savelli: Roma.
- Parisi, D. (1982). Sociobiologia e relazioni affettive [Sociobiology and affective relationships]. In V. Parisi, & F. Robustelli (Eds.), *Il dibattito sulla sociobiologia. Atti del I° Seminario sulla Sociobiologia (Roma, 20-21 aprile 1979)* (pp. 29-38). Roma: Istituto di Psicologia-CNR.
- Pitkin, D.S. (1992). *La casa che Giacomo costruì* [The house that Giacomo built] (G. Mecchia, Trans.). Bari: Dedalo (Original work published 1985).

Tiger, L. (1969). *Men in groups*. New York: Random House.

Trivers, R. (1971). The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology*, 46(1), 35-57.
Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/2822435>

Wittgenstein, L. (2009). *Ricerche filosofiche* [Philosophical researches] (M. Trinchero, Ed. & Trans.).
Torino: Einaudi (Original work published 1953).