

atelier uno
politica, etnicità, identità

Introduzione

Guido Ferraro

Il convegno Aiss dedicato alla dimensione patemica aveva tra i suoi obiettivi quello di fare maggior chiarezza in un ambito i cui fondamenti teorici non appaiono ancora pienamente soddisfacenti, e la scelta di puntare sulla dimensione collettiva va riferita soprattutto all'ipotesi per cui questa dimensione potesse risultare particolarmente favorevole a una migliore messa a fuoco di metodi e concetti. In questa luce, ci si poteva aspettare che un atelier specificamente dedicato alla dimensione etnica e identitaria offrisse un materiale particolarmente stimolante: ciò che in effetti è stato, anche in ragione dell'interesse di un confronto tra visione semiotica e prospettive proprie ad altre scienze sociali.

Ritengo pertinente riprendere in proposito la mia convinzione per cui ciò che soprattutto sostiene la pertinenza semiotica di uno studio della dimensione emozionale (pertinenza nient'affatto scontata) è, insieme al fondamento narrativo dei processi di patemizzazione, il fatto che la valenza emotiva di ogni situazione si presenta quale effetto di senso generato da uno scarto differenziale: saussurianamente, diremmo, "passione" è la significazione che si origina nella tensione attivata da una differenza. Quale miglior terreno si potrebbe allora pensare, per approfondire il funzionamento dei processi patemici, se non quello in cui si scontrano gruppi e identità etniche, ove vengono in primo piano il conflitto e la lotta politica?

Non ci sarebbe interessata però una ripetizione di ciò che già ci era noto, o una mera applicazione a casi rilevanti di modelli stabilmente costituiti. Abbiamo preso atto, invece, che di fatto il conflitto, la differenza, l'affermazione identitaria e gli stati patemici che vi pertengono prendono forme e varianti che disegnano modalità in parte inattese. Tra tutti, è l'intervento di Paolo Demuru a parlare in modo più diretto di un processo di costruzione identitaria e nazionale. Ma l'aspetto più interessante di questo caso sta nel fatto che non si tratta propriamente di una situazione di conflitto (almeno se prescindiamo dalla competizione calcistica) bensì di una difficile *autorappresentazione*, che ben inteso fa proprie concezioni e prospettive proiettate dall'esterno. Il "complesso d'essere brasiliani" può essere superato solo, come scrive Demuru, affermando e non più negativizzando la propria realtà etnica. Il ragazzino nero che non si liscia i capelli, che non nasconde ma anzi pretende di essere considerato nero, rompe l'incantesimo diventando simbolo ed eroe nazionale (per noi sotto il nome di Pelè, ma come "Il Nero" per i suoi connazionali).

Osserviamo che questa presa d'atto cognitiva, che paradossalmente segna la trasformazione di un popolo *in*

quello che già è, passa necessariamente per una dimensione narrativa. I mondiali di calcio valgono come *prova d'identità e di valore* tanto quando, nell'edizione del 1950, la sconfitta vale come dimostrazione dei limiti anche sportivi di una popolazione meticcica, quanto più tardi, nel 1958, quando la vittoria del titolo suggella la forza di un'etnia e la legittimità di una nuova immagine di se stessi. Essendo di fatto minima la dimensione performanziale, si rileva che fallimento e successo, pur ammantati dal vestito che li vuole "eventi", sono principalmente stati patemici, e che d'altra parte questi stati patemici si costruiscono in termini di rappresentazioni identitarie nient'affatto lontane da quelle che siamo soliti percepire come "funzioni proppiane" nell'analisi del racconto (prove e adempimenti, identificazioni e trasfigurazioni...). Questo sfumare degli eventi in stati patemici, per quanto non nuovo in semiotica, ci parla di connessioni, tra elementi narrativi e componenti patemiche, che presentano modalità e sottigliezze interessanti, non propriamente sovrapponibili ai modelli già noti.

Diremmo in effetti che il confronto con la realtà sociale – o meglio, può essere importante usare il plurale, con la varietà delle realtà sociali – ci costringe a porci in quel fertile terreno intermedio tra i modelli chiave della disciplina e la complessità delle condizioni osservate. Questo vale ad esempio per l'intervento di Francesco Mazzucchelli, che nell'esplorazione di un certo universo del *vintage* si richiama giustamente alla fondamentale analisi greimasiana della *nostalgia*. A parte il merito non marginale di riportarci indietro, a riflettere sul senso della composizione originale del termine (*nostos+algos*), anche in questo studio la passione collettiva assume forme non standard e ampiamente differenziate, andando dalla classica *estalgia* diffusa in varie aree dell'ex-Europa orientale alla variante mitologizzante, magari addirittura riverniciata in stile *pop*, da una nostalgia "critica" dotata di un più spiccato indirizzo interpretativo fino ad arrivare a più generici fenomeni di *retro-fashion*. Anche qui, a fondare differenze e a suggerire tipologie possibili sono definizioni e modellizzazioni di carattere narratologico. La distinzione tra *nostalgia riflessiva* e *nostalgia restaurativa*, per esempio, è palesemente fondata su una differenza tra programmi narrativi, cosa ancora più interessante poiché ci porta a ragionare su programmi narrativi che presentano natura primariamente cognitiva, e che di conseguenza ci appaiono per certi aspetti distanti dalle nostre modellizzazioni più classiche.

La Jugoslavia offre il caso di una comunità dapprima inventata grazie a un agire simbolico costretto ad avvalersi di fondamenti incerti, per poi diventare a posteriori entità simulacrale passibile di molteplici investimenti valoriali. In un caso come nell'altro, è molto delicata la stessa distinzione tra dimensione temporale e dimensione spaziale, e in un caso come nell'altro l'articolo di Mazzucchelli ci fa pensare quanto possa essere rischioso fare ricorso a modelli esplicativi semplici e lineari.

Un'articolazione più fine dei nostri modelli teorici può anzi apparirci tanto più urgente nel momento in cui ci rendiamo conto di quanti danni siano stati fatti da chi ha gestito certi processi di cambiamento senza una reale competenza sulle dinamiche del sentire collettivo.

A considerazioni in parte analoghe, e se vogliamo più esplicite, siamo portati dalla connessione che il saggio di Laura Guttilla mette in luce tra una gestione politica di spazi e rapporti sociali e la condizione patemica del vergognarsi, o del dovere di farlo. La realizzazione, architettonica e figurativa, del *limite* e della *separazione* che si ha nella costruzione dei "muri", quello di Berlino in particolare, presenta senza dubbio un'eccezionale forza semiotica, in molti modi testimoniata. Ma la struttura non è poi semplice come ci può apparire, poiché la molteplicità di muri che il potere ha eretto in tante parti del mondo rimanda a una varietà di situazioni e modi di gestirle – non diremmo, tra l'altro, che sia tanto lontana tutta la problematica attuale relativa alle forme di rifiuto o di accoglienza nei processi d'incorporazione interetnica.

E a rispondere a questa varietà nella gestione operativa delle barriere murarie c'è l'articolazione dei procedimenti sanzionatori della vergogna. Questa ci arriva dotata di ottime fondamenta grazie al classico studio di Francesco Marsciani, ma l'analisi di Guttilla ci fa prendere atto di come restino da precisare varianti importanti, dal punto di vista per esempio della qualificazione del destinante enunciato, ruolo decisivo che non necessariamente si identifica con il destinante sanzionatore. La vergogna è accusa che qualcuno rivolge, oppure constatazione di una condizione patemica, o magari debito morale che si ritiene l'interessato dovrebbe assolvere? E d'altro canto, qual è il suo rapporto con l'asse politico dominante/dominato? Il muro si edifica sul crollo di un contratto tra potere e cittadini? Ma potremmo vederlo piuttosto come un ostacolo alla gestione d'un ruolo di soggetto che si esplicherebbe in primo luogo nell'atto di una scelta, identitaria e valoriale.

In ogni caso, in questa sede il muro rappresenta l'espressione più perspicua del dispositivo primario che regge i meccanismi di patemizzazione: l'ostacolo che separa il *dove siamo* dal *ciò su cui proiettiamo le nostre valorizzazioni* (e ricordiamo che una barriera che proibisce e che nasconde vale anche però come superficie che ottimamente si presta a ogni atto di proiezione – rammentiamo il sempre duplice valore del termine "schermo"). Il muro riconosce e afferma la differenza, cerca di contenerne le conseguenze ma al tempo stesso la amplifica, la condensa, la rende evidente in misura – qui nasce il problema – *imbarazzante*. Ci verrebbe da dire, alla fine, che c'è più semiotica in certi oggetti del mondo di quanto riusciamo a tradurre nei nostri percorsi di analisi, ma è questa la sfida che la nostra disciplina deve cogliere dal contatto con i bruti fatti storici e sociali.

In termini di confronto tra prospettive semiotiche e scienze sociali, il contributo di Nico è particolarmente

interessante, anche perché si qualifica immediatamente come derivante da un saggio scritto da uno dei più rappresentativi studiosi di questioni riguardanti l'identità etnica. Nelle pagine del suo articolo appare chiaro il modo in cui si può evitare l'appiattimento della semiotica su una visione sociologica (cosa che abbiamo più volte visto accadere), attraverso un lavoro di puntuale rilettura in termini semiotici. Non si tratta di operare mere traduzioni in terminologie differenti, bensì di migliorare le possibilità di comprendere fenomeni di grande complessità attraverso l'applicazione combinata dei più forti capisaldi di ciascuna prospettiva disciplinare. Come qui si può vedere, tanto la specificità di un'interpretazione semiotica dei processi patemici quanto l'efficacia dei risultati che per questa strada possono essere raggiunti dipendono dal fatto che molti aspetti non evidenti e non semplici di una condizione che è insieme sociale e patemica possono essere riportati a configurazioni di natura essenzialmente narratologica. Questo consente una precisa articolazione dei processi e dei ruoli coinvolti, con una modellizzazione ad alto livello.

Questo vale per il meccanismo implicato dalla "aspirazione" messa in luce da Appadurai, il cui senso e le cui implicazioni appaiono chiare solo grazie alla messa in opera di una modellizzazione molto precisa. Come ci fa capire la trattazione di Cattapan, siamo di fronte non a un tipo di fenomeno, per quanto complesso e importante, ma a una gamma articolata di processi culturali differenziati. È questa dimensione della *variazione* e della *complessità* a costituire a mio parere la nuova frontiera e il nuovo spazio di sviluppo della semiotica. Nell'ambito della teoria delle passioni come in altri aspetti dello studio della narrazione, veniamo da modelli semplici e rigidi, legati al vecchio spirito strutturalista che ci ha portato le conquiste e le innovazioni teoriche della seconda metà del novecento. Disponiamo così di un piccolo corredo di pronto intervento, fatto di modelli canonici, schematizzazioni base delle relazioni attanziali, figurazioni geometriche di disarmata semplicità. Ma come concretamente vediamo negli interventi di questo atelier, qualsiasi analisi interessante ci conduce oggi verso prospettive teoriche meno elementari. Cattapan ci fa riflettere ad esempio sulla concezione del Soggetto, da articolare tra l'altro a seconda di come avviene l'innesto tra posizione attanziale e definizione attoriale, a seconda dei modi di correlazione con l'istanza del destinante (di cui tra l'altro qui si ammette, sottolineandone la rilevanza, la possibilità di una realizzazione attanziale nulla), o ancora a seconda della relazione tra Soggetto e sistema di valori (che non deve necessariamente essere scoperto o assunto, ma può essere costruito, immaginato, postulato, disegnato in termini patemici più che cognitivi...), o della distinzione tra forme del *volere* (l'aspirazione è qui distinta dal classico "desiderio"...). Ci si prospetta un lavoro di tipologizzazione in gran parte da svolgere ma che porterebbe la semiotica a uno stadio più maturo, ove meglio potrebbe interagire con le altre scienze sociali.

Non a caso il saggio di Francesco Galofaro, che è tra questi il più teoricamente elaborato, segnala apertamente come l'analisi di un romanzo centrato su conflitti etnici e culturali porti a rivedere in termini più complessi la definizione stessa delle condizioni patemiche, e con questa aspetti chiave della nozione di "soggetto". In linea con un processo che tende a ripensare molti concetti chiave greimasiani in ottica de-sostantivata, è qui particolarmente centrale l'idea per cui il soggetto non va concepito come un contenitore di passioni o come un'entità di cui si possa immaginare una condizione d'esistenza al di fuori della sua definizione patemica. Di più, il soggetto si costituisce all'interno di una relazione conflittuale; non possiede del resto alcun tratto di un'entità positiva, ma ha esistenza puramente differenziale. Si può forse non condividere l'idea di una coestensione tra passione e conflitto, forse troppo legata alla tradizionale e un po' meccanica contrapposizione tra soggetto e antisoggetto, ma la radice differenziale degli stati patemici è qui, in molti modi, ben riconosciuta, e ci si mostra come questo conduca verso un ripensamento di varie nozioni fondanti della semiotica. Ma anche, potremmo forse aggiungere a questo punto, e tenendo conto di tutti i contributi di questa sezione, potrebbe condurci verso una formulazione in chiave prettamente semiotica di un certo livello dei "fatti" e della "struttura" sociale, considerata quale dispositivo generatore e regolatore di *tensioni differenziali* che generano senso per i membri del gruppo: quel senso che comunemente chiamiamo, in vario modo, "identità", "appartenenza di status", "aspirazione", "emarginazione", "conflittualità", e così via.

90

E|C

La capacità di aspirare come passione politica: l'analisi di un caso a partire da un saggio di Appadurai

Nico Cattapan

Il contributo che propongo nasce da una rilettura in chiave semiotica di un saggio di Arjun Appadurai, *The capacity to aspire: culture and the terms of recognition* (2004). Lo scritto di Appadurai esamina un tema – la cultura come fattore di sviluppo, operante mediante l'attivazione della capacità di aspirare – e un caso correlato – le pratiche messe in campo dall'organizzazione non governativa, di qui in avanti NGO, "The Alliance" di Mumbai, i cui progetti sono indirizzati al miglioramento delle condizioni dei poveri che vivono negli *slums*. L'interesse del saggio, dunque, è eminentemente politico, oltre che antropologico. Ciò che di (e attraverso) questo saggio mi interessa rilevare è il valore assegnato alla capacità di aspirare come condizione per l'azione e

contemporaneamente come presupposto per il miglioramento dello stato d'essere del soggetto; essa compare nel saggio di Appadurai non come una competenza di un soggetto impegnato in un'azione, ma interviene come vera e propria passione in senso semiotico, in grado di produrre (nuovo) senso e incidere sulla disposizione d'essere del soggetto. A corollario di questa tesi, aggiungo le seguenti considerazioni:

1) esiste una connessione circolare fra azione (pratiche), competenza e passionalità intesa come modalizzazione del soggetto prodotta da un simulacro, tale per cui il senso passionale è sia il prodotto che la causa di un certo agire e di certe competenze che si acquisiscono nel processo e grazie al processo stesso; la capacità di aspirare può perciò essere intesa non staticamente come una sorta di (pre-) disposizione del soggetto, ma dinamicamente come produzione di soggettività, interpretata come aumento del grado di potenza del soggetto (potenzializzazione, ciò che il soggetto *può* fare) e quindi modificazione del suo stato di essere, attraverso una trasformazione che risulta essere continua (l'essere del soggetto come risultato *continuo* del suo divenire);

2) le passioni non sono pensabili a partire da una modalizzazione del soggetto individualizzato, ma vengono prodotte da e in una dimensione interattiva (tanto con altri attori che con oggetti, *à la* Latour): in tal modo, la dimensione polemico-contrattuale risulta essere di fondamento alla passionalità. Di conseguenza, la passionalità può essere letta non tanto come frutto di una discretizzazione e categorizzazione successive di un'originaria tensione forica (Greimas, Fontanille 1991), ma – riprendendo le tesi di Deleuze e Guattari (1996) – come "concatenamento di desiderio", una sorta di dispositivo in cui e attraverso cui avviene la produzione di desiderio, ossia la creazione di valore, la disposizione del soggetto e le sue azioni, in un continuo divenire sorretto da momenti di chiusura e definizione (modulazioni chiudente e puntualizzante, relative rispettivamente al sapere e al dovere), così come da momenti di apertura e ri-fluidificazione (modulazione corsiva e aprente, relative al potere e al volere);

3) la focalizzazione sulla dimensione passionale per leggere il politico – a questo punto "politico" nel senso di un agire collettivo, che riguarda una pluralità di soggetti – dà nuova luce alla categoria del potenziale (Greimas, Fontanille 1991) inteso come potenza intensiva del soggetto, capacità di dispiegare il suo essere. In tal senso, la lettura deleuziana di Spinoza è in grado di dare conto del modo in cui si forma il senso, rispetto agli affetti reciproci prodotti dalle combinazioni in divenire dei corpi. Conviene dunque tener presente la distinzione spinoziana fra *potestas* e *potentia* (Spinoza 1677), ovvero fra un potere politico sovrano e decisionale e la potenza politica della *multitudo*, in grado (potenza) di agire e di combinarsi per raggiungere il suo utile.

Il saggio di Appadurai si sviluppa attorno al ruolo che la cultura può avere nel processo di trasformazione po-

litico-sociale per le classi più deboli, quale motore dello sviluppo e del miglioramento delle condizioni di vita a partire dalla sfera quotidiana – propriamente il luogo di produzione della democrazia come capacità/possibilità di partecipazione al decidere e al fare. Sotto questo profilo, cultura, politica e politiche (il riferimento è alla distinzione fra *politics* e *policy*), e dignità sono gli strumenti di una vera e propria politica del riconoscimento, che a sua volta funge da presupposto per ogni ulteriore e possibile miglioramento delle condizioni degli esclusi. Di contro a certo assistenzialismo, il caso indagato da Appadurai intende mostrare come, mediante micro-azioni di auto-governo e di auto-iniziativa, i poveri di Mumbai siano in grado di maturare il presupposto fondamentale per acquisire coscienza e sviluppare capacità critica: la capacità di aspirare. Ciò che infatti difetta tradizionalmente alle classi degli esclusi è non tanto e non solo il benessere, quanto piuttosto la condizione-disposizione che lo produce, ossia la capacità di esercitare la “*voice*”, ossia “protesta”, nei termini di Hirschman (2011), per innescare processi di cambiamento. Le politiche per i poveri, dunque, sembrano non funzionare proprio in quanto politiche “per” i poveri, anziché “dei” poveri – lasciano cioè il soggetto nel ruolo di attore pre-stabilito, impedendone la trasformazione dello stato di essere e agendo esclusivamente sulla trasformazione guidata dall'esterno. Le politiche tradizionali relegano i poveri al ruolo di destinatari a cui è richiesto di eseguire un programma narrativo previsto dal destinante (potere politico). Solo muovendo dalle pratiche che li vedono come soggetti di politica e non come oggetti di valore per azioni politiche intraprese da altri soggetti del fare, i poveri possono apprendere ad aspirare, e dunque sviluppare, mentre agiscono per migliorare le loro condizioni, la capacità di farsi riconoscere. In tal senso, la capacità di aspirare è leggibile come passione proprio nella sua capacità di installare un programma narrativo senza ricorrere alla figura attanziale di un destinante (esterno): sono la continua modifica della disposizione dell'essere del soggetto sotto la modalità del potere e la costituzione di un dispositivo aprente le condizioni che innescano il programma narrativo.

The Alliance è una NGO che raggruppa tre associazioni di attivisti per il diritto alla casa, a Mumbai. Lo scopo dell'associazione è sostanzialmente quello di lavorare per ottenere diritti di proprietà, abitazioni adeguate e accesso ai servizi per chi abita negli *slums*. Conquiste, queste, che implicano un qualcosa che va ben oltre la mera realizzazione della congiunzione con l'oggetto di valore “benessere”, ovvero mirano al riconoscimento dei poveri come persone, come cittadini. La politica di “accomodamento, negoziazione e pressione a lungo termine” dell'Alleanza (Appadurai 2004, p. 7) ha alle spalle una visione molto precisa del rapporto mezzi-fini per l'azione, la cui funzione non è solo utilitaristica; l'oggetto perseguito non nasce dalla mera ricerca dell'interesse – una categoria che, secondo Hirschman

(2011), stava a metà fra passioni da contenere e pura razionalità controllante – ma la riabilitazione di una disposizione del soggetto¹. Lo scopo dei progetti intrapresi non è infatti solo quello di produrre effetti di soddisfacimento del bisogno (congiunzione con un oggetto di valore *immediato*) mediante l'azione (stati di trasformazione), ma, attraverso micro-azioni, modificare la posizione dei poveri rispetto alla loro capacità di aspirare ad un miglioramento. La quale non è solo una competenza da acquisire come condizione dell'agire, ma è – per come definita da Appadurai – una “meta-capacità” che incide nella formazione di soggettività dando avvio ad un processo di modificazione dello stato d'essere dei soggetti. Nel testo, l'autore fa uso di una metafora che delucida chiaramente il significato della capacità di aspirare: essa è paragonabile alla capacità di navigare, dove quanto più complessa è la rappresentazione dei nodi e dei passaggi che li connettono (la mappa delle possibilità), tanto maggiore è il margine di azione che il soggetto può permettersi grazie alla coscienza acquisita. La capacità di aspirare “fiorisce e sopravvive solo se può essere praticata, utilizzata ripetutamente ed esplorata mediante l'elaborazione di ipotesi o contestazioni” (Appadurai 2004, p. 14). Ha sostanzialmente a che fare con il modo di esistenza della potenzializzazione del soggetto (sua espansione o, in caso negativo, diminuzione) nel prospettarsi mondi possibili (dove l'attributo “possibile” va letto come categoria di potenza, non di possibilità logica).

Riprendiamo una considerazione di Appadurai in apertura del suo saggio: se tradizionalmente la cultura è intesa quale termine opposto a innovazione economica (assiologizzate semi-simbolicamente come cultura-innovazione/tradizione-progresso/passato-futuro), ciò che l'autore riprende della cultura è invece la sua potenzialità di produrre capacità di aspirare nei soggetti, i quali si vengono così a disporre fra rappresentazione di un futuro altro (immaginario che produce un simulacro passionale) e azioni (innovative) per realizzarlo (contemporaneamente causa ed effetto dell'immaginario e dei simulacri passionali). La cultura perde così la sua funzione di competenza acquisita e strutturante (storica, sociologica, antropologica, etc.) o di connotazione ideologica, per assumere invece quella di capacità di trasformazione e di sviluppo – una disposizione il cui valore non sta nell'essere, ma nel divenire. Il rovesciamento dei termini volto al superamento di una cultura “storicizzata” impone all'osservatore dei fenomeni sociali (e ai progettisti di politiche) di conferire alla cultura lo status di pratica e non di bagaglio ereditato. La cultura come capacità di aspirare è dunque per Appadurai strettamente correlata all'attività, alle pratiche quotidiane, alla vita materiale e alla sua dimostrazione.

Quest'ultima nota è di fondamentale rilievo, poiché mette in evidenza come la capacità di aspirare sia una modalità essenzialmente relazionata alla pratica (al mondo dell'azione e alla trasformazione degli stati

d'essere): è agendo che si acquista questa capacità, ma è da questa capacità come *ri-modalizzazione continua* del soggetto che discende un'ulteriore e aumentata capacità di agire. Insomma, il circolo non è vizioso bensì virtuoso, e vede l'essere del soggetto co-determinato e co-prodotto dall'azione. Ad essere posta in rilievo non è quindi solo la capacità di agire volta al congiungimento con l'oggetto di valore, ma la protensione del soggetto nel rappresentarsi come soggetto (sempre più) potenziato in grado di poter aspirare a raggiungere l'oggetto di valore (il benessere sociale). In questo senso, si può a mio avviso considerare la capacità di aspirare come una passione a tutti gli effetti, e non come una competenza: essa infatti si dispiega come simulacro modale. La definizione di Greimas e Fontanille di "soggetto potenziato" come quel soggetto che si installa "quando scopre l'esistenza di un sistema di valori" (Greimas, Fontanille 1991, p. 46) è solo in parte accettabile, poiché opera per causa ed effetto, conferendo alla preliminare percezione della valenza il presupposto dell'azione, e non ammette il determinarsi circolare (e continuo) fra azione-passione-essere. In termini di analisi semiotica, tale processo di capacitazione politica consente di far emergere un rapporto diretto fra stati di essere, trasformazioni e passioni, e di mantenere aperta la dimensione del divenire come continua ri-modalizzazione dell'essere del soggetto (la posizione della protensione del soggetto e della costituzione di nuove valenze è sempre operante, per quanto discretizzata in risultati definibili di volta in volta) grazie alla "produttività" insita nell'aspirazione. L'aspirare coincide con la creazione di un immaginario (un simulacro) a partire da uno stato di disgiunzione del soggetto da un futuro desiderato (modalizzato attraverso il volere). Tuttavia ciò non basta a delucidarne la dinamica: per spiegarla si deve ricorrere al concatenamento con un'azione (una serie di azioni) in stato di realizzazione, rispetto cui un sentore di disgiunzione (percezione dell'essere povero) può associarsi con un volere (il futuro, un nuovo stato), incidendo sull'essere del soggetto in termini di potenzialità (installazione della modalità del potere e/o suo incremento di grado). Il futuro, correlato alla aspirazione, si lega ad una capacità esplorativa (il navigare fra possibilità) e immaginativa (una rappresentazione progressiva continua – aspettualizzata - del proprio essere in un grado di intensità di potenza maggiore). Desideri e aspirazioni appaiono di fatto interconnesse al fare del soggetto, nascono e rideterminano ulteriormente le performance in un movimento a spirale, più che sequenziale, rispetto cui il percorso generativo semiotico è continuamente operante. Il piano del fare (performance) determina ed è determinato dal piano della competenza acquisita, ma la capacità di aspirare come passione agisce come un di più, un vero e proprio eccedente passionale non riconducibile alla condizione di partenza delle competenze o all'azione e ai suoi risultati ("anche quanto la passione è traducibile in parte come una competenza per fare, quest'ultima

non esaurisce e non spiega mai da sola l'effetto passionale") (Greimas, Fontanille 1991, p. 54), incidendo su un diverso potenziamento dell'essere del soggetto. La determinazione del ruolo attanziale del soggetto non risulta allora statica, ma va colta all'interno di un continuo divenire del grado di potenza. Si potrebbe dunque sostenere che la passionalità, come disposizione del soggetto, trova le sue radici nella modalità del potere riportata al divenire, e definita da Greimas come "corsiva", ed è nella modalizzazione prodotta attraverso il potere che il soggetto si fa politico nel vero senso della parola. Nel vocabolario della lingua italiana Devoto Oli, la lessicografia del termine "aspirazione" come "anelare ad ottenere, desiderare vivamente di conseguire" ribadisce l'importanza di definire questa passione come una congiunzione "eccedente" fra competenza, essere e fare del soggetto: non è sufficiente rifarsi alla modalità del volere per comprenderla (ciò limiterebbe l'aspirazione alla relazione di giunzione con un oggetto), ma è necessario riferirsi al modo di esistenza potenziale ed intensivo del soggetto, attraverso la sua capacità di immaginarsi diversamente, di riattivare il divenire da cui si è costituito. Se la politica viene tradizionalmente intesa come serie di azioni-decisioni indirizzate (strategicamente) al conseguimento e all'esercizio del potere coercitivo su altri soggetti (Pasquino 2003), tale per cui la dimensione passionale viene o rimossa, o negata oppure ancora gestita (come nel caso della paura nella teoria politica di Hobbes), la capacità di aspirare introduce invece ad una definizione di politica in cui la dimensione passionale diventa fondativa dell'agire, incidendo sulla quantità intensiva di potere del soggetto (politico) – e non è forse un caso che ad essa facciano appello quelle forme di antidemocrazia, per come le definiva Rosanvallon (2006), e con le quali è da intendersi l'uso dei contropoteri nei sistemi democratici, in grado di riequilibrare il potere dei politici.

Questa disamina della capacità di aspirare come passione, la pone in certo senso come passione collettiva e politica *par excellence*, nel momento in cui se ne scorge la dimensione interattiva, ovvero il fatto che il dispositivo da cui e in cui scaturisce l'azione coinvolge immediatamente un fare fra più soggetti. C'è, a tal proposito, una critica su cui Appadurai si sofferma e che va attentamente sottolineata: la "teoria della pratica – di matrice bourdiana – non si occupa direttamente del modo in cui gli orizzonti collettivi prendono forma e costituiscono la base di aspirazioni comuni che possono essere considerate culturali" (Appadurai 2004, p. 7). La definizione che Appadurai dà della capacità di aspirare è in definitiva quella di "attitudine culturale" – la qual cosa rinvia ad una dimensione non individualizzata del simulacro, sia in termini di produzione che in termini di appartenenza (viene prodotto nell'interazione e non appartiene ai singoli, ma è una passione strettamente politica, che si costituisce e sta "nel mezzo" di un processo di interazione). Rispetto alle analisi di Landowski (2003), le coppie di categorie privato/pubblico e individuale/col-

lettivo sembrano essere, sotto questo profilo, categorie di senso politico più derivate che costitutive: è l'interazione come continua combinazione di corpi che produce affezioni (cause a loro volta degli affetti) (Spinoza 1677) ad essere una dimensione di per sé politica – e in tal senso, è alla passionalità, originariamente combinata con l'azione e con la competenza che man mano si acquisisce, che va imputata la definizione di senso della politica. La teoria delle passioni di Spinoza può essere utilizzata per spiegare a mio avviso assai bene l'originarietà della dimensione polemico-contrattuale come struttura di attrazione o repulsione, di affezioni positive o negative che un corpo (o una mente) esercita su un altro, riproponendo i due estremi originari della tensione forica. La potenza – intesa come il *ciò che un corpo può fare* – diventa sia condizione dell'azione che suo risultato in termini di cambiamento del gradiente intensivo per un soggetto. In linea con quanto detto, nel delucidare il meccanismo di produzione di senso passionale torna utile il concetto di “agencement de désir” proposto da Deleuze e Guattari (Deleuze 1996, p. 57), e impiegato dai due autori per spiegare quel meccanismo che unisce, su un piano mobile, più “tensori” o “vettori” (una tensione che è eminentemente passionale), rispetto cui i dispositivi di potere spiegano solamente una parte del discorso politico – quello propriamente sovrano – mentre la potenza, come dimensione politica del potere di agire dei corpi (della *multitudo*, secondo Spinoza), rende conto del continuo movimento passionale della politica come fare collettivo e interattivo.

Note

1 Esempi del tipo di interventi dell'Alleanza sono: il favorire la responsabilizzazione attraverso il risparmio e il microcredito, l'autofinanziamento di piccoli progetti di miglioramento, la dimostrazione-pubblicizzazione di quanto prodotto (es. i toilette festival, veri e proprie inaugurazioni di bagni pubblici per piccole comunità con la presenza delle autorità locali).

Bibliografia:

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rinvii ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Appadurai, A., 2004, “The capacity to aspire: culture and the terms of recognition”, in R. Vijayendra, M. Walton, a cura, *Culture and public action*, Palo Alto, Stanford University Press; trad. it. Appadurai, A., *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, Milano, Et. Al. Edizioni 2011.
- Deleuze, G., 1996, *Divenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, Verona, Ombre Corte.
- Deleuze, G., 2007, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Verona, Ombre Corte.
- Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions. Des*

états de choses aux états d'âme, Paris, Le Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani 1996.

- Hirschman, A. O., 1977, *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli 2011.
- Landowski, E., 1989, *La société réfléchiée. Essais de socio-sémiotique*, Paris, Seuil; trad. it. *La società riflessa*, Roma, Meltemi 1999.
- Spinoza, B., [1677] 1995, *Trattato Politico*, Bari, Laterza.
- Pasquino, G., 2003, “La politica”, in “Quaderni di scienza politica”, vol. 10, n. 3, pp. 465-497.
- Rosanvallon, P., 2006, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil; trad. it. *La politica nell'era della sfiducia*, Roma, Città Aperta 2009.



Il complesso do vira-lata Vita, morte e miracoli di una passione brasiliana Paolo Demuru

1. Introduzione

Come si evince facilmente dal titolo del saggio, mi occuperò nelle prossime pagine di una passione collettiva ben precisa, che riguarda nello specifico una presunta “disposizione” dell'intero popolo brasiliano: il cosiddetto *complexo do vira-lata*. Il che, tradotto letteralmente, significa niente più niente meno che *complesso del rovescio latte*. O meglio: *complesso del rovescio bidoni di latte* – quelli della spazzatura che si trovavano un tempo per strada, per intenderci.

Ci si starà forse chiedendo a questo punto come e perché questo strano sentimento – il *complesso di chi rovescia bidoni di spazzatura per la strada* – sia divenuto una vera e propria passione nazionale. Ebbene, è proprio questo ciò che proverò qui a spiegare. E lo farò, nello specifico, attraverso l'analisi incrociata di alcuni testi fondamentali, a mio avviso, non solo per la comprensione specifica di questo fenomeno ma, oserei dire, per quella dell'intera storia della cultura brasiliana. Come vedremo, il discorso intorno al *complexo do vira-lata* – e la sua stessa lessicalizzazione –, hanno infatti contribuito, da un lato, (i) a guardare al passato della nazione in una prospettiva del tutto nuova e, dall'altro, (ii) a costruire e proiettare verso il futuro una nuova forma di vita e un nuovo modello di cultura brasiliana.

2. Il complesso do vira-lata

Prima di svelare troppo e troppo in fretta torniamo però al principio. Cos'è dunque realmente questo *complexo do vira lata*? Possibile che riguardi soltanto il rovesciare cassonetti? O c'è forse di mezzo qualcos'altro?

L'espressione compare per la prima volta in un articolo pubblicato su una rivista di sport – *Manchete Esportiva* –, alla vigilia del debutto del Brasile nei mondiali di calcio di Svezia del 1958. L'autore – *Nelson Rodrigues*, uno dei più celebri e importanti drammaturghi brasiliani del novecento – sosteneva qui che la nazionale non era ancora riuscita a vincere la competizione perché incapace di sbarazzarsi fino in fondo di un peculiare *senso di inferiorità* che ormai da troppo tempo ne pregiudicava i risultati in campo internazionale. E definiva appunto questo sentimento il *complexo do vira-lata* (Rodrigues 1993).

Ora, c'è da dire che oltre a significare letteralmente *rovescia bidoni di latta, vira-lata* è anche – e ancor prima – una cataresi che viene utilizzata per riferirsi a “cani e cagne di razza indefinita” (cfr. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, voce *vira-lata*). In una parola, il *vira-lata* è quel cane che in italiano verrebbe definito *bastardo*, che anche secondo l'immaginario folklorico/popolare brasiliano vive per lo più per strada raccattando rifiuti. È chiaro a questo punto che non abbiamo unicamente a che fare con immondizia e bidoni della spazzatura, bensì con qualcosa di molto più ingombrante. Tenendo fede al senso comune e alle intenzioni di Rodrigues, *complexo do vira-lata* si dovrebbe infatti tradurre con *complexo del cane bastardo* – o almeno ci pare questa l'unica traduzione in grado di rispettare le mire e l'aggressività di entrambi. Ma se questo è vero, che cosa si intende esattamente in Brasile quando si parla di *complexo del cane bastardo* – di complesso, cioè, del cane *senza razza definita*? Cerchiamo di vederci più chiaro lasciando parlare i nostri testi.

Scriva Nelson Rodrigues nel suo articolo del cinquantotto, ricordando la sconfitta nella finale dei campionati del 1950, persa dal Brasile per 2-1 contro l'Uruguay – e per giunta in casa, a Rio de Janeiro, in un Maracanã costruito appositamente per l'occasione:

Per complesso del cane bastardo intendo la condizione d'inferiorità in cui il brasiliano si colloca, volontariamente, di fronte al resto del mondo. In tutti i settori, soprattutto nel calcio [...] Nella vergogna del 1950 eravamo superiori. E nonostante tutto, perdemmo nel modo più abietto. Per una ragione molto semplice: perché *Obdúlio Varela*¹ ci prese a calci, come se fossimo dei cani bastardi. E vi dico, il problema della nazionale non è un problema né di tecnica, né di tattica. Assolutamente. È un problema di fede in se stessi. Il brasiliano si deve convincere che non è un cane bastardo [...] Per la nazionale, essere o non essere cani bastardi, ecco il problema (Rodrigues 1993, p. 52).

A proposito di quella sconfitta, un altro noto e importante giornalista sportivo brasiliano, *Mario Filho*, ha scritto che i brasiliani elessero come principali responsabili della disfatta gli unici tre afrobrasiliani della nazionale: *Bigode*, *Juvenal* e *Barbosa*. Nello specifico, le accuse riguardavano la loro *fragilità psicologica*: essi sarebbero stati inadeguati per affrontare al meglio la tensione

di una partita così importante proprio perché afrobrasiliani, ovvero, meticci.

Racconta *Filho* nella seconda edizione rivisitata del suo *O negro no ruteno brasileiro* – un testo che è ormai considerato un classico della letteratura storico-sociologica brasiliana, al pari, si pensi, di *Casa Grande e Senzala* di Gilberto Freyre o di *Radici del Brasile*, di Sergio Buarque de Hollanda – che appena pochi minuti dopo il fischio d'inizio, Bigode, difensore centrale della nazionale brasiliana, fu protagonista di un episodio che segnò drammaticamente le sorti dell'incontro.

A seguito di una serie di scontri in cui fece valere la propria superiorità fisica nella marcatura su Ghiggia – attaccante autore del secondo e decisivo gol dell'Uruguay – fu “preso per il collo” (Filho 2003, p. 287) da Obdúlio Varela, il quale gli si piantò davanti con fare minaccioso e lo fece ciondolare con due o tre spintoni. Per essere più esatti, i fatti si svolsero nel modo seguente. Prima, Varela si diresse verso Ghiggia. Lo spinse, gli urlò addosso e lo costrinse a smetterla “di essere codardo” (*ivi*, p. 289). Poi, fece verso Bigode. Gli si piantò davanti. Non lo prese letteralmente a ceffoni, ma che lo scosse come se l'avesse fatto davvero, “quello fu certo” (*ibidem*). Tutto era cominciato lì, con quella botta di Obdúlio Varela sul difensore brasiliano. Ghiggia reagì e portò l'Uruguay alla vittoria. Bigode, traumatizzato, era come sperduto. Non riusciva più a marcarlo.

Come il suo compagno, Moacyr Barbosa fu accusato di cedere al turbamento emotivo esattamente nel momento più decisivo del match. Si fece scivolare tra corpo e palo il pallone del sorpasso uruguayano. Era un tiro innocuo. Ma Barbosa era nero. Nero e portiere. Combinazione pericolosa. Per ricoprire quel ruolo serviva freddezza e cinismo. Attributi che un nero, come a quei tempi si pensava (*ibidem*), non possedeva e mai avrebbe potuto possedere.

Ci fu in Brasile – dice Filho – un momento di forte “recrudescenza del razzismo” (*ivi*, p. 290). Quasi tutti “inveivano contro i neri della squadra: la colpa è di Bigode! La colpa è di Barbosa!” (*ivi*, p. 289).

Tuttavia, il dato in assoluto più rilevante di tale accusa non è tanto il suo fondamento etnico-culturale. Ciò che più di ogni altra cosa stupisce è semmai il fatto che essa sia stata descritta da Filho come una vera e propria autocritica culturale che chiama in causa e pone sul banco degli imputati la *totalità del popolo brasiliano*. Scrive Filho (*ivi*, pp. 289-290, 304):

Pochi erano quelli che non piangevano [...] In realtà, ci sentivamo tutti colpevoli. La colpa era nostra [...] E venivano le accuse dei brasiliani contro i brasiliani [...] La realtà è che siamo una sub-razza. Una razza inferiore. Nell'ora della verità, ce la facevamo sotto. Accusando il nero, il brasiliano accusava se stesso [...] Il brasiliano si definiva, insultandosi, una sottorazza. Una razza di meticci.

Sull'onda di quanto scritto da Rodrigues, Filho definiva questo particolare stato d'animo il *complexo dell'essere*

brasiliani. Si tratta di due concetti speculari. Nel primo come nel secondo caso, il nucleo duro dell'argomentazione è lo stesso. Per entrambi gli autori il Brasile è succube di una sorta di *complesso etnopsicologico* che impedisce – nel calcio come in altri settori – di esprimere al meglio il potenziale nazionale. Come ha fatto notare Antunes (2004, p. 281), l'immagine “di Nelson rimanda chiaramente all'idea che l'inferiorità sentita dal brasiliano dipendesse direttamente dall'indeterminatezza del tipo razziale [...] così come, per Mario, brasiliano sarebbe sinonimo di meticcio e – pertanto – di inferiore”.

Ma da dove deriva un simile sentimento? Perché due autori di questo calibro sentono l'esigenza di riflettervi in modo così minuzioso e approfondito? E soprattutto: perché tale pessimismo coinvolge e affligge la nazione intera?

Non è certo questa la sede più appropriata per rispondere nel dettaglio a simili domande. Tuttavia, per comprendere appieno la portata e il peso del *complexo do vira-lata*, sarà necessario compiere un breve excursus storiografico. Riassumendo molto brevemente, sia Rodrigues che Filho si riferiscono qui alle teorie razziali che si affermarono a cavallo tra ottocento e novecento. Tutto ha inizio nel 1888, quando la Principessa Isabel, figlia dell'allora imperatore Don Pedro II, firma la legge che abolisce la schiavitù. Un anno dopo viene proclamata la Repubblica Brasiliana e la nuova costituzione sancisce per la prima volta che si è tutti uguali e ugualmente brasiliani di fronte alla legge.

Questa libertà aveva creato scompiglio e disordine nell'organizzazione semiotica delle gerarchie sociali. Improvvisamente si era – per legge dello stato – tutti uguali e ugualmente brasiliani. Il che implicava un riassetto delle *posizioni* e dei *rapporti* che erano stati manomessi sul piano giuridico. Accadde che le differenze vennero riequilibrare *su* e *attraverso* altre sfere. Il discorso medico e scientifico decretava che si era diversi *per natura* (cfr. Schwarcz 1993; Ortiz 1985). Le riviste delle facoltà di medicina esponevano corpi neri e mulatti in preda alla degenerazione fisica e alla malattia. Per contro, una moltitudine di corpi bianchi sani e curati occupava le pagine delle riviste e dei giornali.

L'ideale igienico si sarebbe presto associato ad una visione eugenista sul futuro del Brasile. Nel 1911 João Baptista Lacerda – medico e antropologo allora direttore del Museo Nazionale di Rio de Janeiro – presentò un intervento dal titolo *Sur le métis au Brésil* ad un congresso sulla razza tenutosi a Londra (Schwarcz 1993). E dichiarava che il Brasile – nell'arco di un secolo – avrebbe risolto il problema del meticcio *imbiancandosi*. Come affermava lo stesso Lacerda, grazie “ad un processo di riduzione etnica è logico pensare che, entro il nuovo secolo, i meticci spariranno dal Brasile, fatto che coinciderà con l'estinzione parallela della razza negra tra noi” (Lacerda 1911, p. 18). L'*imbiancamento* (*branqueamento*) – come passò poi ad essere conosciuto – si affermava

così ad inizio novecento come un modello di cultura brasiliana verso cui tendere a cui aspirare. Un principio di *autodescrizione* (Lotman 1985) che poneva al centro i bianchi e lasciava ai margini gli indios e – in particolare – gli afrobrasiliani. La sua diffusione andò ben al di là della scienza. Come nota Lilia Schwarcz (1993, p. 5), “concezione assolutamente vittoriosa, la promessa di un Brasile bianco cominciava ad apparire nei più svariati domini: nei giornali, nei romanzi, nei progetti di legge che favorivano l'immigrazione bianca ed europea a detrimento della manodopera africana”. Al punto che – per tornare a noi e riprendere ancora il Mario Filho de *Il nero nel calcio brasiliano* – molti calciatori afrobrasiliani “cercavano, man mano che ascendevano nella società, di essere sempre meno neri [...] Lisciandosi i capelli [...] e fuggendo dal colore”.

Ma riveniamo al 1958 e a quei campionati mondiali di Svezia. Perché circa un mese dopo la pubblicazione dell'articolo di Rodrigues sul *complesso del cane bastardo* succede infatti qualcosa di molto interessante, che cambia completamente le carte in tavola. Succede che il Brasile quei mondiali li vince. Ma più che la vittoria in sé, a noi interessa semmai il modo in cui è stata raccontata. E, ancora oltre, cosa questo racconto ha prodotto. Ora, si dà il caso che in quella nazionale giocasse anche un certo *Edson Arantes do Nascimento*, meglio noto come *Pelé*, a quei tempi un quasi sconosciuto ragazzino di 18 anni capace, tuttavia, di portare la squadra alla conquista del suo primo titolo. E che si dice di Pelé nei racconti di quel mondiale? Se ne esaltano forse le doti atletiche, si descrivono i suoi gol, le sue gesta di campione, le sue acrobazie e via dicendo? Nient'affatto. Si narra piuttosto – come scrive ancora Mario Filho – di come Pelé abbia avuto finalmente il coraggio di scendere in campo davanti al mondo intero senza:

lisciarsi i capelli. Nessuno meglio di Pelé poteva smettere di essere nero [...] Quanto più in alto si trovava, il nero meno voleva essere nero. Se era mulatto, trattava presto di farsi passare per moro, lisciandosi i capelli. Tuttavia, Pelé pretendeva di essere nero [...] Doveva essere nero. Se non fosse stato nero non sarebbe stato Pelé [...] Per questo Pelé pretendeva di essere nero. Talmente tanto che diventò “il Nero”. È come lo chiamano tutti i neri, soprattutto quelli che giocano a calcio e sono ancora in quel limbo tra l'essere e il non essere neri. I compagni di Pelé, neri come lui, o mulatti [...] non l'hanno mai chiamato Pelé [...] Né *Il Re*. Per accordo tacito, lo chiamano “il Nero”. Creolo! È il modo più semplice di esaltare il proprio colore. Guardandosi nello specchio di Pelé. Se Pelé è nero si può essere neri. Chi è nero deve essere nero. Mancava qualcuno così, come Pelé, per completare l'opera della Principessa Isabel. Il nero era libero, ma sentiva la maledizione del colore. La schiavitù del colore. Ragion per cui tanti neri non volevano essere neri (Filho, 2003, p. 341).

Il passo appena riportato è cruciale ed è il caso di analizzarlo a fondo. Filho inizia svelando una delle maggiori conseguenze (e contraddizioni) dell'affermazione

sociale e – soprattutto – economica di neri e mulatti: la negazione delle origini. Più in alto si giungeva, più forte si faceva il desiderio di essere meno neri.

Con Pelé no. Con Pelé le cose cambiano. Nessuno meglio di lui, scrive il giornalista carioca, avrebbe potuto rifiutare definitivamente di essere nero. Ciononostante, egli non cede alle tentazioni *imbiancatrici* del successo calcistico. Ricordandosi dei suoi genitori, di sua nonna, di suo zio e dei suoi fratelli egli decide che per essere Pelé non può far altro che assumere fino in fondo la propria *negritudine*. Dopotutto, la sua pelle era la stessa dei suoi familiari. La stessa dei tanti giocatori con cui aveva condiviso il campo e il pallone. Agire in senso contrario avrebbe significato perpetuare per l'ennesima volta quella *schiavitù* e quella *maledizione del colore* che si celava sotto la falsa ideologia dell'egualitarismo economico. Così, anziché *Il Re* – epiteto che gli era stato assegnato dalla stampa internazionale – Pelé diviene *Il Nero*. Ed è così che lo chiamano i suoi compagni di squadra: nero, o ancora, creolo.

E cosa accade quando Pelé sceglie di scendere in campo senza lisciarsi i capelli e di farsi poi chiamare *Il Nero*? La risposta – chiarissima – ce la fornisce il testo: accade che il destino di Pelé incontra il destino della nazione. Di più, ne è esso stesso il definitivo compimento: *manca qualcuno così, come Pelé, per completare l'opera della Principessa Isabel*. Come scrive ancora Nelson Rodrigues, grazie a Pelé, ai suoi compagni di squadra e a quella vittoria mondiale:

Il Brasile si è scoperto sé stesso. Nessuno più ha vergogna della sua condizione nazionale [...] E il popolo non si giudica più un cane bastardo. Sì, amici, il brasiliano ha di sé una nuova immagine. [...] E vado ancora più in là: dicevano di noi che eravamo il frutto di tre razze tristi. A partire dal titolo mondiale abbiamo iniziato a credere che quella sulla nostra tristezza era una barzelletta fallita. Dicevano pure che eravamo brutti. Menzogne. O almeno il successo ci ha fatto più belli (Rodrigues, 1993, p. 61).

Si noti dunque, in conclusione, come queste narrazioni non siano semplici e banali cronache calcistiche, quanto semmai racconti sulla transizione della nazione brasiliana dal *paradigma dell'imbiancamento* a quello che propongo qui di definire il *paradigma del meticcio*. Scardinando e seppellendo le certezze sulla necessità e sull'inevitabilità di un futuro bianco, entrambi gli autori ribaltano la valorizzazione negativa che questo aveva ad inizio secolo, trasformandolo da stigma di un predestinato *fallimento* a unica e imprescindibile condizione per il *successo* della nazione.

Da questo punto di vista, l'opera di Rodrigues e, insieme, quella di Filho si inseriscono con forza entro il processo di riconfigurazione dei modelli descrittivi dell'identità brasiliana che, ad iniziare dagli anni trenta – grazie soprattutto all'opera di Gilberto Freyre –, muta e rinnova l'assetto delle narrazioni sul carattere del paese, riscoprendo il meticcio come la formazione

culturale su cui riscrivere e ridisegnare l'avvenire nazionale². In tutti e due i casi, ad essere in gioco è infatti ciò che Wisnik ha recentemente definito – circoscrivendo proverbialmente gli intenti profondi del progetto di ricerca freyriano – “il passaggio dal vira-lata al vira-ser”. Ovvero, il transitare dal “rovescio dei bidoni di latta” al “rovescio dell'essere”.

“Psicologicamente, essere brasiliano è essere mulatto” (Freyre 2010, p. 74). È questa la conclusione a cui giungerà Gilberto Freyre in un articolo del 1938 il cui titolo, *Football Mulato*, riassume bene l'importanza che il calcio ha avuto in questo processo di conversione. Per riprendere Fanon (1952), se il discorso coloniale aveva intaccato internamente il popolo brasiliano, trasformando il loro presente in pessimismo e i loro sogni in desiderio di bianchezza, la narrazione retrospettiva di Mario Filho e Nelson Rodrigues – e ancor prima quella di Freyre – ritraduce positivamente il senso profondo del carattere e dell'identità nazionale. Ed è proprio qui che la parabola si compie, mandando definitivamente al macero le credenze sulla presunta inferiorità etnica e culturale dell'uomo meticcio. Come scrive Rodrigues (1994, p. 160) nei giorni successivi alla conquista del terzo campionato del mondo da parte della *seleção* – a Città del Messico, nel 1970, in finale contro la nazionale italiana: “Pelé, meravigliosamente nero, poteva ergere il pugno e gridare: Dio mi ha donato il sangue di Otello per essere geloso della patria. E così, bianchi e neri, siamo novanta milioni di Otelli incendiati dalla gelosia per la patria”. Si tratta insomma, per questi autori, “di scommettere sulla trasmutazione di un popolo meticcio dequalificato dal determinismo scientifico novecentesco e di convertirlo teoricamente nel suo proprio potenziale, di trasformarlo paradossalmente in quello che già è, di potenziare il *farmakon* ed estrarre dai veleni della colonizzazione schiavista il rimedio per una civilizzazione originale nei tropici” (Wisnik 2008, p. 415).

Note

- 1 Capitano della nazionale uruguayana.
- 2 Scrive Freyre in *Casa Grande e Senzala*, “ogni brasiliano, anche il bianco dai capelli biondi, porta nell'anima – e quando non nell'anima nel corpo – [...] l'ombra o per lo meno il neo dell'indio o del nero [...] Principalmente del nero [...] in tutto ciò che è espressione sincera di vita, portiamo quasi tutti la marca dell'influenza nera” (Freyre, 2006, p. 367).

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rinvii ai numeri di pagine si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

Antunes, F., 2004, *Com brasileiro não há quem possa*, São Paulo, Editora Unesp.

- Lacerda, J.B., 1911, *Sur les méfis au Brésil*, Paris, Imprimerie Dévougue.
- Fanon, F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Edition du Seuil.
- Filho, M.R., 2003, *O negro no futebol brasileiro*, Rio de Janeiro, Mauad.
- Freyre, G., 1938, "Football Mulato", in *Diário de Pernambuco*, Recife, 17 giugno 1938; trad. it. "Football Mulato", in P. Cervelli, L. Romei, F. Sedda, a cura, 2010, *Mitologie delle sport: 40 saggi brevi*. Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 71-75.
- Freyre, G., 2006, *Casa grande e Senzala*, São Paulo, Global.
- Lotman, J.M., 1984, *O semisfere. Sign Systems Studies (Trudy po znakovym sistemam)*, vol. 17, Tartu, Tartu University Press, pp. 5-23; trad. it. *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio 1985.
- Ortiz, R., 1985, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, São Paulo, Brasiliense.
- Rodrigues, N., 1993, *A sombra das chiteiras imortais*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Rodrigues, N., 1994, *A patria em chiteiras*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Schwarcz, L.K.M., 1993, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Wisnik, J.M., 2008, *Veneno Remedio*, São Paulo, Companhia das Letras.



Slavi si nasce o si diventa? La costituzione del Soggetto in "Ritornarono" di G. Stuparich Francesco Galofaro

1. Scopo del lavoro

Il romanzo *Ritornarono*, di Giani Stuparich, descrive le vicissitudini e la sorte di una famiglia triestina durante la prima guerra mondiale. La narrazione si gioca costantemente su due livelli: quello collettivo dello scontro tra culture ed etnie nella città e al fronte; quello etnografico delle relazioni interpersonali. Per l'analisi del primo è senza dubbio pertinente una semiotica della cultura; ma il legame tra il nazionalismo delle collettività e quello degli attori individuali ha una ricaduta passionale che non va trascurata. Due personaggi mi interessano in particolare: Angela, la figlia italiana, e Berta, la serva slava. Caratterizzate da opposti nazionalismi, le loro passioni sono inestricabilmente legate. La mia tesi è la seguente: è l'opposizione tra Angela e Berta a far sì che esse sviluppino passioni contrapposte, ed è nella dimensione del conflitto che esse si costituiscono come una coppia di attanti (*soggetto/anti-soggetto*). Per essere più chiari:

1. La passione è innescata da una differenza di posizione (una differenza di potenziale) e da un conflitto;

2. la passione non deriva solo dallo stato di disgiunzione di un soggetto da un qualche oggetto di valore (nel nostro caso: la patria), ma *dal conflitto tra due attanti* (soggetto/anti-soggetto);
3. lo stato passionale del soggetto è una sovrapposizione complessa tra opposte pulsioni;
4. le passioni della coppia *soggetto/anti-soggetto* sono simmetriche ed inestricabilmente legate, oltre ad alimentarsi a vicenda. Sono *entangled*, in francese *intriqués*, per usare un termine della meccanica quantistica;

2. Il romanzo

Edito nel 1941 da Garzanti, in piena seconda guerra mondiale, *Ritornarono* è ambientato durante il *primo* conflitto. Lo Stuparich maturo fa i conti con la guerra della sua giovinezza, con i suoi ideali di allora, con la sua identità triestina, con quei nazionalismi che hanno infine provocato una seconda guerra. Condivido il giudizio di Pancrazi (1934), per il quale la letteratura triestina non può essere compresa limitandosi ad una sua collocazione entro il canone nazionale: i temi, le figure, i valori del romanzo sono legati alla cultura mitteleuropea. Dopo il *finis austriae*, una serie di autori culturalmente simili sono finiti in diverse storie della letteratura (austriaca; cecca; slovacca; polacca; ucraina; ungherese; slovena; croata; bosniaca; italiana). Queste peculiarità della letteratura triestina si sono trasmesse alle generazioni successive – penso a Tomizza, a Maurensig, che li recuperano con una consapevolezza che talvolta però sconfinava in un artificioso, programmatico postmoderno.

In *Ritornarono* troviamo la polifonia delle lingue; luoghi come il fronte orientale, la sterminata pianura gelata macchiata di boschi, avamposti sperduti al confine; attori non figurativi, come la rivoluzione alle porte; attori figurativi, come la serva e i suoi amori, commissari di polizia sgradevoli, capitani boemi ubriaconi; i temi della decadenza e della fine dell'impero. Vienna vi si trova rappresentata come centro verso il quale è orientata la cultura della periferica Trieste: perfino le donne italiane irredentiste guardano alla sua cultura con nostalgia (Stuparich 1941, pp. 379-382). Ritroviamo il cosmopolitismo borghese di Zweig, la geografia politica di Joseph Roth, la simpatia distaccata per il popolo di un Lernet – Holenia o di Schnitzler, l'antimilitarismo di Has'ek.

3. La formazione politica

Proprio dai profondi legami con quella *Nazione Ceca* cui Stuparich dedica la sua prima avventura editoriale, occorre partire per comprendere il suo punto di vista sui conflitti etnici della Trieste asburgica. Studente a Praga, estensore di una serie di articoli sulla nazione slava per *La Voce*, Stuparich descrive la formazione della coscienza nazionale boema riprendendo l'austromarxismo di Otto Bauer e Angelo Vivante (cfr. Apih 1988, pp. 28-29). Si tratta un processo culturale prima

che politico, tratto che manca al risorgimento italiano. Gramsci recupera da Stuparich questa analisi. In origine, quella ceca è nazione contadina, decapitata di una classe dirigente e dei suoi intellettuali. Di pari passo con lo sviluppo capitalistico, si differenziano i ceti urbani. La presa di coscienza culturale avviene tramite la consapevolezza linguistica. Tappe rilevanti in questo percorso sono il protestantesimo, la traduzione dei testi sacri, il lavoro dei filologi durante l'illuminismo. Con la crisi dell'assolutismo e la riforma del sistema elettorale, al vecchio partito nobiliare filo-asburgico si affianca un partito liberale autonomista, e poi a seguire un partito socialista: ecco che il risveglio culturale ha esiti politici. Si formano allora le associazioni etniche che gestiscono scuole e organizzazioni giovanili. Gli storici sloveni raccontano un processo di formazione dell'identità nazionale dalla struttura molto simile a quella Ceca (cfr. Hösler 2008).

4. La presa di coscienza slovena nel romanzo

Alcuni hanno rimproverato a Stuparich una certa presbiopia: nei suoi saggi ha descritto i Cechi e non i vicini di casa sloveni. Ma in *Ritornano*, con il personaggio di Berta, Stuparich riassume in termini narrativi questo processo secolare. Nonostante le valutazioni di Stuparich rimangano solidali con quella piccola borghesia italiana cui appartiene, egli riesce a raccontare la presa di coscienza di Berta dal punto di vista di lei. Quando lo sviluppo economico lo permette e lo impone, i figli dei contadini si a inurbano, studiano, diventano sacerdoti, intellettuali, proletari. Allo stesso modo Berta lascia i pascoli dell'alto Isonzo e scopre un altro pianeta, quello della città e della famiglia borghese. Berta si aggiunge alle contadine cantate nella poesia e nella letteratura slovena – penso a Valentin Vodnik e da intellettuali come Ivan Tavčar; e di provenienza contadina sono i principali intellettuali sloveni come Ivan Cankar. Il perché è bene esemplificato dai Trotta von Sipolje ne *La marcia di Radetzky* di Roth: man mano che gli slavi facevano carriera nell'amministrazione asburgica perdevano le proprie radici e la lingua, identificandosi con l'impero ed i suoi simboli. La presa di coscienza nazionale è un tema tipico della letteratura slava: il premio nobel polacco Milosz descrive il risveglio dei contadini lituani, Gogol' quello degli ucraini; in particolare, il percorso di Berta è analogo a quello descritto da Jan Slomka, scrittore e politico polacco, nella sua autobiografia.

4.1. Una in-disposizione passionale

È sicuramente il mutamento di *contesto* a rendere cosciente Berta del fatto di essere slava: la giovane lo è suo malgrado. Greimas e Fontanille (1991) notano questo ruolo del contesto nella loro analisi dell'avarizia in *Illusioni perdute* di Balzac. Tuttavia, in quel caso il mutamento agisce su una disposizione precedente. In questo caso non vi è alcuna *disposizione*, se la intendiamo, con i

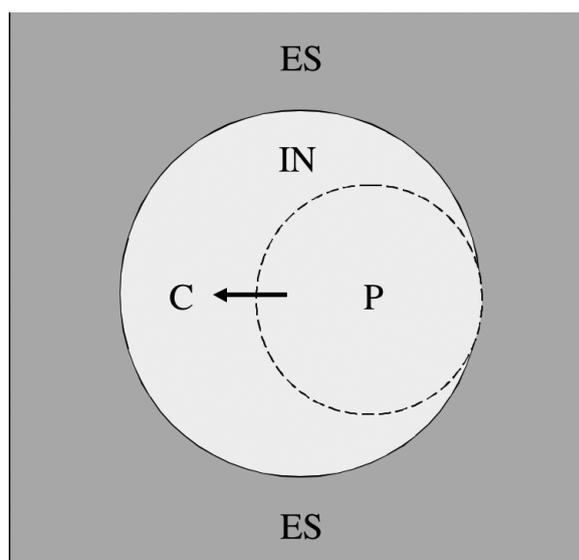


Fig. 1 - Centro e periferia nella topologia della cultura.

due autori, come la compresenza di un *voler essere* e di un *non poter essere*. Al contrario, Berta è slava, ma *non vuole essere* nazionalista: avremo dunque una *in-disposizione* passionale che rappresenta evidentemente il termine contraddittorio al *voler essere* della disposizione passionale con cui abbiamo già consuetudine. Così, Berta impara a leggere e scrivere in italiano prima che nella propria lingua né sospetta che esistano pubblicazioni in sloveno; i proclami dei conoscenti per l'identità slava la lasciano indifferente e non frequenta la casa nazionale slovena.

4.2. Una differenza di potenziale

Al contrario, all'origine della passione troviamo una sorta di differenza di potenziale e di posizione. Coetanea dei figli della famiglia che la assume come serva, Berta sviluppa una simpatia per Marco, che morirà in guerra, e una ostilità verso Angela, irruvidosa nei suoi confronti, severa e superba, della quale invidia il talento musicale. Berta è e contemporaneamente non è parte della famiglia: ammira Carolina, la madre, perché compiono insieme i lavori di casa, ma ne invidia i beni che a lei non è dato di possedere. Il conflitto di classe è nel romanzo la differenza che genera un "Non potere" a livello della *disposizione* passionale:

Quando le dicevano infervorate «noi dobbiamo sentirci slavi», avrebbero fatto meglio a dichiarare più sinceramente «Dobbiamo odiare gli Italiani, perché sono i nostri padroni» (Stuparich 1941, p. 18).

4.3. Una scelta topologica

Le relazioni con Marco e con Angela caratterizzano l'esito di questo processo di orientamento semioculturale. Si veda la figura 1 :

Non si diventa slavi tracciando semplicemente un confine tra ciò che è interno ed esterno alla propria cultura.

ra, nei termini di Lotman: occorre anche comprendere qual è il *centro* della cultura slava, rispetto al quale Trieste è frontiera, in tutta la sua ambivalenza di crocevia e di bastione, come notano Magris e Ara (1982) e, a proposito dello spazio urbano, il nostro collega Treleani (2009). Nel romanzo, Marco indica a Berta come modello la Serbia irredentista; il fidanzato sloveno di Berta, Dusan, è invece orientato verso Vienna e la fedeltà all'impero. Inattuale nel 1941, questa competizione interna ad una confederazione di popoli mitteleuropei era tuttavia la proposta politica che il giovane Stuparich condivideva con l'amico Slataper, come testimoniano le pagine de *Il mio Carso*, e con i Vociani triestini. Prima della grande guerra i due non si riconoscevano in un un irredentismo ottuso e guardavano ad un progetto federativo che Bruno Maier, nella prefazione a *Ritornarono*, considera di stampo mazziniano e austromarxista. Per dirla nei termini de *La nazione Ceca*, l'*Austria-impero* avrebbe potuto solo trarre vantaggio dalle discordie in seno all'*Austria dei popoli*. Si vedano al riguardo anche le vivaci pagine di Joseph Roth ne la *Cripta dei Cappuccini*.

4.4. Une passion bien intriquée

Possiamo vedere quello di Berta come uno stato complesso, una sovrapposizione di entrambe le possibilità (centrifuga e centripeta rispetto all'impero), una *sovrapposizione coerente*, a condizione di rinunciare ad una cristallina logica aristotelica che a quanto pare non alberga nei nostri animi. Nemmeno la matematica di Thom (2006) offre soluzioni adeguate, nella misura in cui postula tutt'al più stati di equilibrio tra A e B, non la compresenza di stati (nel nostro caso passionali) tra loro contraddittori. Ecco perché importare la terminologia un po' esotica della computazione quantistica (cfr. Lupacchini 2004).

Ad ogni modo, al crescere dell'irredentismo italiano corrisponde nel romanzo quello dell'opposto nazionalismo slavo – è ancora la tesi di Vivante che Stuparich riprende, per cui l'origine del secondo è contestuale alla III guerra di indipendenza e alla perdita della slavia veneta.

Lo stato passionale di Berta, *indeterminato* nel senso che abbiamo dato a questo termine, è comunque legato a quello di Angela anche a causa dell'assenza di Marco, che diserta e raggiunge i fanti italiani. Angela e Berta assistono al saccheggio di un negozio italiano da parte degli slavi: questo causa il *collasso* degli stati passionali di entrambe e la loro determinazione: se Berta solidarizza con chi considera traditori i padroni italiani, Angela diviene nemica degli slavi e suggerisce alla madre di licenziare la serva. Solo a questo punto sono costituite come una coppia *soggetto/anti-soggetto*.

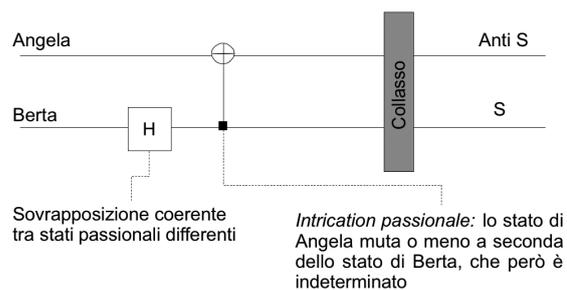


Fig. 2 - Schema del percorso di *intrication* passionale.

Da allora il sospetto, un reciproco “non poter sapere” cosa in realtà pensa l'altra, caratterizza l'atteggiamento di entrambe. La serva acquista dialetticamente potere sulla padrona, costretta a liberarsi di opuscoli politicamente compromettenti. E tuttavia, nel corso del romanzo, le loro passioni cesseranno di essere simmetriche a causa del comune attaccamento ai familiari lontani per la guerra. Da un lato (Stuparich 1941, p. 206) Berta difende la madre di Angela da un carbonaio che la discrimina perché è italiana; nella conclusione del romanzo, Angela si prende cura di Berta, vittima dell'epidemia di Spagnola. Attraverso un fare reciproco cade il reciproco “non poter sapere”, e cade anche la contrapposizione tra i stati passionali delle due.

5. Spunti di riflessione teorica

Da *Ritornarono* vorrei trarre alcune conclusioni sul percorso passionale canonico. In primo luogo, credo vi sia una ambiguità nell'analisi greimasiana delle passioni. Il percorso passionale è inteso sia come processuale, un calco del percorso narrativo, sia come una serie di tappe inserite nel percorso generativo. Mi soffermo sul secondo, schematizzato nella tabella che segue.

	SINTASSI	SEMANTICA
LIVELLO FONDAMENTALE:	QUADRATO LOGICO;	PROPRIOCEZIONE (TIMIA, FORIA);
LIVELLO SEMIO-NARRATIVO:	ATTANTI; MODALITÀ;	VALORI RIFLESSI DALL'OV AL SOGGETTO;
LIVELLO SEMIO-DISCORSIVO:	ASPETTUA-LIZZAZIONE;	CONDENSAZIONE LESSICALE; ESPANSIONE SINTAGMATICA;

Fig. 3 – Percorso generativo del senso.

Greimas descrive la conversione da un livello fondamentale – quello dei semi timici, ricavato dalla propriocezione del corpo – ad un livello semio-narrativo – quello della modalizzazione degli attanti secondo il voler essere e il non potere essere – e perviene infine all'enunciazione, con la componente aspettuale della passione, la sua lessicalizzazione, il suo divenire intersoggettiva. Ricordo la definizione di sensibilizzazione:

Operazione tramite la quale una cultura interpreta una parte dei dispositivi modalità [...] come effetti di senso passionali. Nella lingua essa si manifesta sia in condensazione, grazie alla lessicalizzazione [...] sia in espansione, sotto forma di sintagmi (Greimas, Fontanille 1991 p. 134).

Il percorso è molto meno convincente se considerato come una copia ricalcata sul percorso narrativo canonico e delle sue tappe. È vero, Greimas scrive che la passione è intersoggettiva e non esiste una passione solitaria, ma il percorso passionale che si sviluppa attraverso le fasi della costituzione, disposizione, sensibilizzazione, emozione, moralizzazione la rappresenta come l'esito di un processo di "maturazione" in un soggetto che le pre-esiste. Se guardiamo al nazionalismo, invece, la dimensione intersoggettiva della passione sembra piuttosto una condizione originaria. Non abbiamo una

Disposizione del soggetto ad accogliere l'uno o l'altro effetto di senso passionale: essa indica lo stile passionale del soggetto, il suo "carattere" (Bertrand 2000, p. 235).

Abbiamo piuttosto un conflitto tra attori che si costituiscono in quel momento come attanti *soggetto/antisoggetto*. In precedenza a questo scontro non c'è alcun soggetto, perché il soggetto si costituisce precisamente in questo conflitto, a partire dalla differenza di potenziale e di posizione che abbiamo visto.

Non abbiamo nemmeno un qualche stato aurorale o crepuscolare in cui un soggetto bene individuato si dispone foricamente a provare una passione di qualche tipo. Al contrario, l'identità irredentistica si alimenta nella dimensione collettiva del racconto di guerra – si veda Montanari (2004). Nella dimensione collettiva il fare genera l'essere: insieme le amiche cuciono bandiere per il giorno dell'ingresso dell'esercito italiano in Trieste, e si salutano nel nome di Vittorio Emanuele. L'identità è una funzione della struttura collettiva, della dimensione sociolinguistica delle parole d'ordine e dei simboli.

Greimas invece parla della costituzione della passione e nel far questo presuppone un soggetto originario a monte. A mio parere questa mossa è azzardata. In quanto attante, il soggetto non è dotato di una identità positiva, ma differenziale. È il terminale di una funzione narrativa: il soggetto non se ne va in giro da solo. Recuperando Tesnière, non ha senso parlare di attanti se non in relazione all'azione espressa dal nodo verbale. Oltre alle passioni ad un solo attante soggetto, avremo quelle che coinvolgono un anti-soggetto, quelle che coinvolgono un non-soggetto e via dicendo. Allora, piuttosto che porsi il problema della costituzione della passione in un soggetto preesistente, occorre interrogarsi sulla costituzione del *soggetto appassionato*. E qui vedo una grossa differenza tra lo strutturalismo di *Del Senso*, e la fenomenologia della *Semiotica delle passioni*. Nel primo, Greimas dichiarava che il costituirsi di un soggetto virtuale *disgiunto* da un *Oggetto di valore* corrisponde all'esi-

stenza semiotica di un *antisoggetto congiunto* a quell'*Oggetto di valore*. Agli italiani che divengono irredentisti perché sono disgiunti dalla patria, corrispondono gli slavi congiunti ad un impero che sentono come patria possibile e al quale rimangono almeno in principio fedeli. Il percorso dell'essere di Berta, solo in apparenza si esaurisce nella relazione con un oggetto di valore: ad esso corrisponde una traiettoria passionale simmetrica *intriqué*, quella di un antisoggetto. Se si trascura la dimensione dell'*intrication* passionale, perfino l'amore appare come una partita doppia di narcisismi.

Al contrario, dopo la svolta fenomenologica, vi è la tendenza a non considerare il soggetto come l'esito di un percorso di individuazione a partire dalla differenza, ma come una precondizione della significazione:

L' "essere" del mondo e del soggetto non riguardano la semiotica, ma l'ontologia, quel che qui intravediamo è, per usare un'altra terminologia, la "manifestante" di una "manifestata". La semiotica è tenuta, dal canto suo, a coglierne l'"apparire" e a costituirsi un discorso epistemologico che formuli delle precondizioni di questo tipo come altrettanti simulacri esplicativi, in particolare per quel che riguarda le difficoltà e le aporie rilevate nell'analisi discorsiva (Greimas, Fontanille 1991, p. 9).

Qui usciamo dalla problematica del romanzo per entrare nel problema del soggetto epistemologico che fabbrica la teoria. Come rilevato da Marsciani e Pezzini (1996), Greimas sceglie di non scegliere a proposito di questo soggetto. Ma perché i romanzi non dovrebbero essere buoni modelli della costituzione degli individui in quanto soggetti? Proviamo per gioco ad adottare lo sguardo morfogenetico di Propp (1968): un soggetto per così dire passionalmente "introflesso" che si dispone a provare passione come quello attualmente prescritto dalla teoria, non mi pare si ritrovi in molte letterature, dall'epica classica alle fiabe, e sembra piuttosto una invenzione recente, corrispondente all'idealtipo dell'Europeo mediamente civilizzato e dotato di un minimo di capacità introspettive. E infatti Marco, ricorda piuttosto l'epica e forme antiche di letteratura, poiché è l'eroe che si immola, in assenza di un percorso di passionalizzazione. D'altro canto, che la costituzione del soggetto avvenga a partire dalla differenza e dal conflitto mi sembra rispondere maggiormente alla generalità dell'esperienza letteraria, e, perché no, della vita.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

Apih, E., 1988, *Il ritorno di Gianni Stuparich*, Firenze, Vallecchi.
Bertrand, D., 2000, *Précis de sémiotique littéraire*, Paris, Nathan

HER; trad. it. *Basi di semiotica letteraria*, Roma, Meltemi 2002.

- Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions*, Paris Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani 1996.
- Hösler, J., 2008, *Slovenia, storia di una giovane identità europea*, Udine, Beit.
- Lupacchini, R., 2004, *Elementi di computazione quantistica*, Bologna, CLUEB.
- Magris, C., Ara, A., 1982, *Trieste. Un'identità di frontiera*, Torino, Einaudi.
- Marsciani, F., Pezzini, I., 1996, *Introduzione* alla trad. it. di A.J. Greimas, J. Fontanille 1991.
- Montanari, F., 2004, *Linguaggi della guerra*, Roma, Meltemi.
- Pancrazi, P., 1934, "Giani Stuparich triestino", in *Scrittori italiani del novecento*, Bari, Laterza, poi in *Scrittori d'oggi*, Bari, Laterza 1946, pp. 142-150.
- Propp, V., 1968, "La trasformazione delle favole di magia", in T. Todorov, a cura, *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, Torino, Einaudi, pp. 275-304.
- Stuparich, G., 1941, *Ritornellano*, Milano, Garzanti.
- Thom, R., 2006, "Topologia e significazione", in R. Thom, P. Fabbri, a cura, *Morfologia del semiotico*, Roma, Meltemi, pp. 23-53.
- Treleani, M., 2009, "Il ruolo simbolico di piazza Unità d'Italia a Trieste. Prospettiva semiotica e storica", in E/C, www.ec-aiss.it.

E/C

Quando si alza un muro. La vergogna (e la paura) nelle società contemporanee: il caso di Berlino Laura Guttilla

1. Premessa

La storia è piena di muri celebri, barriere innalzate a protezione di popoli e terre. Il muro così inteso è un oggetto semiotico complesso, la cui dimensione passionale ha un ruolo fondamentale.

Se pensiamo al *Muro del Pianto* di Gerusalemme, alla *Peace Line* a Belfast o al *Muro di Berlino* detto della *vergogna*, ci accorgiamo che essi anche a livello della loro nominalizzazione parlano di passioni. Per quale motivo? Posseggono un fare manipolativo e, agendo sulla dimensione del potere, chiamano in causa complesse configurazioni modali, "il primo dispositivo che tende a costituire configurazioni passionali" (Fabbri, Marrone 2001).

Ci soffermeremo soltanto sulla *vergogna* poiché questa passione su usata per descrivere in un epiteto il dramma che Berlino visse il 13 agosto 1961 quando si iniziò a costruire lo "*Schandmauer*".

Oltre a questo appellativo, venne utilizzato anche quello di *Schandmal* che combinava in un gioco di parole la



Fig. 1 – East Side Gallery, opera di Fulvio Pinna.

vergogna (*Schande*) e il monumento (*Denkmal*) (Falanga 2009, p. 241). Il Muro divenne a livello delle autodescrizioni un monumento alla vergogna dei regimi, dell'Ovest e dell'Est, che assediavano la città e i suoi abitanti. Ancora oggi resta attestazione di quella *shame* nell'opera (Fig. 1) di un artista italiano, Fulvio Pinna, esposta nell'East Side Gallery, la più grande galleria a cielo aperto del mondo in cui il Muro diventa supporto espressivo. La *schand* dei berlinesi, passione doppia, si configura come l'esito di un processo complesso a cui parteciparono diversi attori sociali che cercheremo di spiegare partendo da alcune riflessioni di Francesco Marsciani (1989).

Attualmente quella dei "muri della vergogna" è diventata una categoria semantica, tant'è che ad essi è stata dedicata una pagina sulla libera enciclopedia Wikipedia. Questo ci dice come l'esperienza berlinese abbia lasciato un'impronta indelebile nella semiosfera culturale e il dispositivo "Muro" si sia attestato come pratica illegittima e spregevole. I muri che godono di questo infelice epiteto sono sette, sparsi in varie zone del mondo: Italia, Messico, Palestina, Marocco e Québec, ma ve ne sono altri in costruzione. Rappresentano un ulteriore strumento utilizzato dai regimi oppressivi per limitare la libertà degli individui ed operano una interdizione – il muro, come sottolinea Hammad (2003), garantisce un *non poter passare* – che è pragmatica e cognitiva. Subentrano come strategia dopo che il Soggetto (dominato) ha rifiutato il contratto con il proprio Destinante (il regime dominante) il quale, attraverso la modalizzazione fattiva aveva cercato di trasmettere il proprio messaggio deontico (Greimas 1983). La costruzione di un Muro parla dunque prima di ogni cosa di un rifiuto nell'accettazione di un universo di valori e di una *resistenza attiva* (*ibidem*) dei cittadini ad una imposizione che scaturisce da un complesso gioco delle posizioni modali su cui non è possibile tuttavia dilungarsi in questa sede.

2. La vergogna come effetto di senso

Francesco Marsciani (1989) ha analizzato la vergogna come configurazione passionale *in grado di istaurare un*

doppio regime semiotico, attivo e passivo. Attingendo al dizionario, lo studioso analizza due definizioni diverse di questo lessema, prese dal Devoto Oli e dallo Zingarelli, che definiscono la vergogna in termini di *turbamento*, rottura di un equilibrio che genera una sensazione di sconvolgimento cognitivo a causa di un confronto tra due diversi universi di valori: quello che appartiene al Destinante Sanzionatore e quello che appartiene al Soggetto che compie l'azione giudicata. La *vergogna attiva* è un turbamento generato da un *Io* sdoppiato che affronta se stesso (nella formula del "me", nell'*Io ho vergogna di me stesso*): vi è stata una sostituzione di valori oppure un'infrangimento di quelli che si erano fatti propri e ora, il Me ritornato in Io, sta giudicando se stesso. La *vergogna passiva* ha a che fare con un giudizio di valore emesso verso un comportamento attuato da qualcun altro: *il giusto che prova vergogna per l'ingiusto*. Questo secondo caso è quello che riguarda l'oggetto della nostra analisi: i berlinesi non provarono vergogna per se stessi ma per il comportamento dei regimi che assediavano la città. Nella prima definizione, per ristabilire l'ordine perduto è necessario il perdono, inteso come passione terminativa e momento di ricongiungimento della parte di se stessi che si è disprezzata e da cui si è desiderato allontanarsi. Nel secondo caso si ammette che la vergogna può essere anche una passione collettiva e socializzata, legata al codice dell'onore e ad un universo di valori introiettato e condiviso nella semiosfera.

Marsciani (1999, pp. 83-84) descrive così la sequenza che porta allo scatenarsi della passione:

1) un soggetto è calato necessariamente all'interno di un regime etico di produzione e circolazione dei valori; 2) questo regime, in quanto istituzione sociale più o meno consaputa, trascende il soggetto; 3) nel quadro (storicamente e socialmente variabile) del sistema di valori in cui è calato, il soggetto è tenuto ad operare conformemente ai valori eticamente positivi; 4) allorché il soggetto se ne discosta, egli si espone ad una sensazione negativa da parte dell'istanza trascendente (la quale, come è noto, fa ampio uso del diritto di delega); 5) il soggetto viene giudicato inadeguato al posto che occupa nel sistema di circolazione dei valori. La vergogna ci appare allora, sul modo patemico dell'interpretazione, l'effetto di senso, per il soggetto, di tutta la sequenza.

La questione è di comunicazione tra i soggetti e la società che "si devono necessariamente gli uni gli altri l'esistenza semiotica" (*ibidem*). La vergogna rappresenta, a livello profondo, una rottura della relazione contrattuale e, nel suo polo passivo, l'interruzione della circolazione dei valori nello scambio comunicativo.

Vedremo più avanti nell'analisi che la vergogna è presente nel caso del Muro di Berlino non solo nel suo polo passivo ma anche in quello attivo: due aspetti non sono da considerarsi in contrasto, ma – sottolinea Marsciani – pongono l'accento su due diversi momenti della sequenza che genera l'effetto di senso.

Abbiamo provato a cercare una definizione che mettes-

se in evidenza entrambi gli aspetti e ci sembra che quella del dizionario della lingua italiana Sabatini Coletti (1999) lo faccia chiaramente, introducendo anche alcuni elementi di novità:

1. Senso di mortificazione che si prova per un comportamento, proprio o altrui, sentito come sconveniente, indecente o in qualche modo riprovevole; s. imbarazzo, disagio: *avere v. di una colpa, di un errore, di un peccato; provare v. per qlcsa., per qlcu.; nascondersi per la v.; certi amministratori non conoscono la v.* **2.** Senso di impaccio e di disagio provocato da timidezza o ritrosia s. pudore: *provare v. davanti agli estranei; avere v. di cantare; vincere la v. di parlare in pubblico;* il rossore del viso che ne deriva: *avampare di v.* **3.** Disonore, infamia, disdoro: *suicidarsi per la v. di un fallimento;* la situazione, il fatto o la persona che ne è causa: *è stato la v. della famiglia; i treni non sono mai in orario, è proprio una vergogna!// che vergogna! vergogna!*

Il *turbamento* si sostituisce qui ad un più profondo *senso di mortificazione* e vi è l'accento al disonore: nella parte n.1 viene fatto un chiaro riferimento al fatto che si può provare vergogna sia per un comportamento commesso da se stesso, sia per un comportamento commesso da qualcun altro. In più, nella parte n.3 il Sabatini Coletti introduce anche la descrizione a livello timico della vergogna, citando *il rossore del viso* che ne può derivare. La vergogna appare non solo come una passione disforica, contemporaneamente sociale e individuale, ma anche come profondamente corporea. Vi è anche il riferimento a quella circolazione di valori che avviene grazie all'aderenza del soggetto e che costituisce il codice dell'onore: così la vergogna socializzata diventa sinonimo di disonore e infamia. Essa è legata nel suo aspetto attivo al senso di colpa, mentre nel suo aspetto passivo all'onore e alla dignità: è istanza di mediazione tra soggetto e comunità.

3. Il Muro della vergogna

La vergogna prevede dunque una relazione contrattuale tra la società e l'individuo su un doppio binario e si basa su una sequenza ben precisa. Ci sembra il caso di riprenderla descrivendo cosa accadde a Berlino:

1) il soggetto, definito a livello attoriale dal regime comunista, è calato necessariamente all'interno di un regime etico di produzione e circolazione dei valori liberal-egualitari postbellici; 2) questo regime in quanto istituzione sociale più o meno consaputa, trascende il soggetto; 3) nel quadro (storicamente e socialmente variabile) del sistema di valori in cui è calato, il soggetto è tenuto ad operare conformemente ai valori eticamente positivi; 4) allorché il soggetto se ne discosta, costruendo il muro e impedendo la libera circolazione dei cittadini dalla parte Est a quella Ovest, egli si espone ad una sensazione negativa da parte dell'istanza trascendente che è incarnata dai cittadini berlinesi; 5) il soggetto viene giudicato inadeguato al posto che occupa nel sistema

di circolazione dei valori: da qui nasce il battesimo del *Muro della vergogna*.

Il regime comunista tentò di sostituire, prima di costruire il Muro, all'universo di valori liberali il proprio universo di valori quantomeno nel settore in cui governava, ma la fuga sempre maggiore di cittadini all'Ovest comprometteva l'esistenza stessa della Germania Est. La costruzione della barriera, operando nella dimensione del *non potere fare* si installa sul fallimento della imposizione di un universo di valori basate sul *non dovere* (*essere liberali, allontanarsi dalla propria patria, tradire il regime*).

Al numero 4 della sequenza, nella limitazione della capacità di agire, un Soggetto e un Anti Soggetto si affrontano nel programma narrativo dell'*attraversamento*. I due attanti si differiscono per quanto riguarda il *potere*: il secondo ha *potere sul fare* del primo. Il Muro è un attore delegato dell'Anti Soggetto e ciò genera nel Soggetto dominato, a livello cognitivo, una *frustrazione*, passione già studiata da Greimas (1983) e Marrone (2001). Questa frustrazione non diventa però un atto collerico o vandalico: subisce una brusca frenata d'arresto a causa del sopravvenire di un'altra passione, la paura, di cui ci occuperemo in chiusura, tensiva ed orientata verso il futuro. Che fine fa allora la frustrazione? Si trasforma in *vergogna*: ne rappresenta lo sfogo cognitivo che risulta da un'impossibilità pragmatica.

Come si può facilmente intuire, in questo caso la vergogna è la risultante di un processo complesso che coinvolge i seguenti stati patemici:

frustrazione → paura → impotenza

A questo va aggiunto che la vergogna, in quanto sintagma passionale complesso, si basa su un sistema di attese che vengono mancate e su uno scontro di valori. Il momento dello Schema Narrativo Canonico che è fondamentale è quello della *Sanzione*. Essa manifesta l'impossibilità di reagire e il *non volere accettare* (sanzionandolo negativamente) l'universo di valori delle dominazioni esterne di cui era preda la città: fu insomma un atto sovversivo e di contestazione operato dai berlinesi.

4. Moralizzazione

Le passioni che attraversarono la mattina del 13 agosto i popoli berlinesi dell'Est e dell'Ovest furono la sorpresa – passione puntuale – e l'incertezza – passione tensiva – relativa ai dubbi su come sarebbe diventata Berlino sotto un filo spinato.

Proveremo ad utilizzare lo schema canonico passionale di Fontanille (1993) per spiegare qualcosa in più su Berlino sebbene, trattandosi di un soggetto collettivo e di una serie di eventi diluiti nel tempo, le difficoltà nel rintracciarne tutti i passaggi sono notevoli.

Il primo momento, la *costituzione* – “atteggiamento umorale collettivo” (Marrone 2007) – prese forma soprattutto negli anni di avvilimento che la popolazione fu costretta a sopportare dopo la seconda guerra mondiale.

Sotto le false spoglie di una liberazione dal regime nazista, l'esercito sovietico aveva depredato le ricchezze del Reich: oro, opere d'arte, mezzi industriali e tutto quanto potesse fruttare qualcosa al regime era stato portato in Russia (Richie 1998). La popolazione, già ridotta alla fame a causa della guerra, subì un'ulteriore umiliazione e venne ridotta agli stenti, maturando un forte risentimento nei confronti del regime comunista.

La fase successiva, la *sensibilizzazione*, è composta dalla *disposizione*, dalla *patemizzazione* e dall'*emozione* (Fontanille 1993). Per quanto riguarda la *disposizione*, avvenne nel momento in cui i berlinesi compresero, la mattina del 13 agosto, che la loro libertà stava per essere negata: l'Est stava costruendo un muro che vincolava l'accesso alla città, ma l'Ovest non stava facendo nulla per impedirglielo. USA, Gran Bretagna e Francia avevano risposto con il silenzio a quanto stava accadendo e la popolazione berlinese aveva ben poco tollerato questa mancanza di reazione da parte dei governi alleati che si dichiaravano paladini della libertà.

Vergogna provarono i cittadini berlinesi che assistettero, impotenti, alla morte di Peter Fechter il 17 agosto 1962, ad un anno dall'istituzione del confine: questo momento ha certamente una forte valenza affettiva, per questo abbiamo scelto di parlarne nella nostra analisi.

Fechter era un aspirante muratore di 18 anni che inseguiva il sogno dell'Ovest: decise di scavalcare la barriera ma, mentre si stava arrampicando insieme ad un amico, la polizia di guardia iniziò a sparare. Venne ferito ad una gamba nella corsa per scavalcare l'ultimo muro prima del settore Ovest, ma si accasciò e morì dissanguato. Nessuno osò soccorrerlo in quella terra di nessuno – *terrain vague* – che separava i due muri dell'Est e dell'Ovest. L'indignazione della folla fu enorme e si rivolse anche a Brandt, borgomastro di Berlino Ovest e ai soldati americani di guardia che non avevano fatto nulla per salvare il ragazzo. Nel libro *Il muro di Berlino* (2007, p. 258) l'immobilità americana viene descritta così:

Neppure i soldati del checkpoint Charlie mossero un dito. Corre voce che uno si fosse stretto nelle spalle dicendo: “Not our problem”. Il presunto commento sarebbe stato citato all'infinito, divenendo motivo di crescente antiamericanismo. All'arrivo di un ufficiale anziano della RDT, che spronò le guardie, Fechter non era più cosciente, forse già morto: fu portato via. Si tentò invano di nascondere l'operazione agli osservatori occidentali. Un'altra foto, scattata dall'Ovest, mostra un soldato della RDT, membro di quel piccolo e furtivo corteo, mentre si gira a lanciare uno sguardo furioso all'obiettivo del fotografo, con un'espressione che è una strana combinazione di paura, vergogna e disprezzo.

In questo stralcio si parla di vergogna ma sul polo attivo, provata dal soldato della RDT: non è solo passione collettiva ma ha una ricaduta anche sul piano individuale, come avevamo sostenuto sopra.

Il mancato coinvolgimento delle truppe alleate fu do-

vuto al timore di far esplodere una guerra nucleare dopo la corsa agli armamenti e le minacce di Krusciov. Resta il fatto che la presenza del Muro e la morte di chi tentava di attraversarlo avevano equiparato il regime sovietico a quello occidentale: siamo al momento della *patemizzazione*, in cui la trasformazione passionale è compiuta e definita.

L'ultima fase della sensibilizzazione, *l'emozione*, che ha a che fare con le manifestazioni somatiche, è difficile da ricostruire trattandosi di una passione collettiva.

Il momento conclusivo dello schema passionale, quello della *moralizzazione*, è invece sancito a nostro avviso dal discorso che il Presidente americano J. F. Kennedy fece durante la sua visita a Berlino nel giugno del 1963. Evento anche questo a forte valenza affettiva, segna un punto di svolta nella storia dei rapporti tra Ovest e alleati. A livello figurativo è quell' "Ich bin ein Berliner!" (*Io sono un Berlinese*) pronunciato da Kennedy di fronte alla folla nel distretto di Schoeneberg, che ristabilisce a livello profondo la relazione contrattuale venuta meno con l'immobilità dell'esercito americano alla costruzione del Muro, reinserendo gli alleati all'interno dell'universo di valori condivisi dalla società berlinese. Il Destinante Sanzionatore, incarnato a livello attoriale dallo stesso Kennedy, sancisce la giustezza della vergogna berlinese, ne fa una virtù. I berlinesi hanno provato vergogna perché è impossibile, per chi crede nella libertà, non provarne vedendo le azioni compiute dai comunisti.

5. Vergogna e paura. Una riflessione sul regime sovietico

In conclusione, perché il titolo di questa comunicazione mette insieme vergogna e paura? Ci riferiamo ad un saggio in cui Lotman (1975) distingue le culture basandosi su queste due configurazioni passionali. La vergogna ha caratterizzato la prima fase dello sviluppo delle società umane in contrapposizione a quelle animali, per cui la sensazione della paura è nota. In una fase successiva di sviluppo della società fu la paura a dominare, divenendo *il meccanismo psicologico fondamentale della cultura*, regolando i rapporti tra la comunità e lo Stato, dotato di un potere maggiore. Alla vergogna restava il compito di regolare ciò ch'era comune a tutti gli uomini la cui dotazione di *potere* è uguale.

Nella terza tappa di sviluppo delle culture umane, "tra gli ambiti della vergogna e della paura si instaura un rapporto di complementarità" (*ibidem*) rapporto che, mi sembra, sia incarnato perfettamente dall'oggetto sociale "Muro", capace di generare al contempo paura e vergogna.

Certamente i burocrati della RDT non avevano letto il saggio di Lotman: altrimenti non avrebbero mai costruito quel Muro che Kennedy, in un altro discorso del 1963, definì a ragione "a symbol of Communist failure". Con l'indignazione che ne seguì e l'instaurazione di un dominio della paura a Berlino Est, i comunisti persero la sfida di costituire uno stato forte basato sull'iden-

tità marxista. Il regime della paura, come sottolinea Lotman, è utilizzato da chi si considera come *altro* e non da chi fa parte del gruppo del *noi*: i tentativi ideologici di costruire una cultura identitaria forte non crearono una collettività i cui rapporti fossero garantiti dalla vergogna. I fuggitivi, coloro che rischiando la propria vita passavano all'Ovest, non erano visti come disertori ma come eroi. Gli agenti segreti della DDR erano infiltrati ovunque: bastava che qualcuno parlasse dell'Ovest o criticasse il regime per essere tacciato di tradimento ed incarcerato. Il senso di vergogna accomunava invece le due Berlino, unite nell'indignazione.

La vergogna ha fatto da collante nel garantire una certa coesione nella città divisa e ha contribuito, forse in minima parte, al processo di riunificazione? Questa è un'ipotesi ancora da dimostrare: si potrebbe obiettare che fenomeni quali l'*Ostalgie* rivelano l'interiorizzazione forte della cultura comunista. Resta da capire il movimento significativo tramite il quale i due universi valoriali si davano alla presenza del Muro e cosa sia accaduto al suo abbattimento. La significazione, lo sappiamo, è affare multiforme e complesso: il tentativo futuro sarà spiegare (per comprendere meglio) la relazione tra i due universi valoriali, divisi e uniti da un muro che il tempo fece diventare *il* Muro.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Fabbri, P., Marrone, G., a cura, 2001, *Semiotica in nuce. Volume II. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Falanga, G., 2009, *Non si può dividere il cielo*, Roma, Carocci.
- Fontanille, J., 1993, "Les schéma des passions", in "Protée", XXI, n. 1; trad. it. "Lo schema delle passioni" in P. Fabbri, G. Marrone, a cura, 2001.
- Greimas, A.J., 1983, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Milano, Bompiani 1984.
- Hammad, M., 2003, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma, Meltemi.
- Lotman, J., 1975, "Semiotica dei concetti di 'vergogna' e 'paura'", in J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, pp. 271-275.
- Marrone, G., 2001, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Torino, Einaudi.
- Marrone, G., 2007, *Il discorso di marca. Modelli semiotici per il branding*, Roma-Bari, Laterza.
- Marsciani, F., 1999, "Uno sguardo semiotico sulla vergogna", in F. Marsciani, *Esercizi di semiotica generativa. Dalle parole alle cose*, Bologna, Esculapio.
- Richie, A., 1998, *Faust's Metropolis: a History of Berlin*, New York, Carroll & Graf Publishers; trad. it. *Berlino. Storia di una metropoli*, Milano, Arnoldo Mondadori 2003.

Taylor, F., 2007, *The Berlin Wall: A World Divided, 1961-1989*, New York, Harper; trad. it *Il muro di Berlino*, Milano, Arnoldo Mondadori 2009.

E|C

Vintage Ideologies. **Attorno al fenomeno della** **jugonostalgija nel Web** Francesco Mazzucchelli

1. Lo spazio (virtuale) di una nazione che non esiste più

In questo articolo presenterò alcune delle ipotesi di lavoro (e soprattutto alcuni commenti a margine) di una ricerca che sto conducendo all'interno del progetto "e-Diasporas Atlas" (Diminescu, 2012)¹. Tale ricerca rientra all'interno di un articolato progetto di mappatura delle comunità diasporiche (ovvero comunità che hanno conosciuto una dispersione geografica per ragioni diverse, come emigrazioni di massa, guerre, crisi politiche, congiunture economiche, ecc.) sul Web: il gruppo "e-Diasporas", infatti, si è posto l'obiettivo di studiare determinati fenomeni migratori partendo da un'osservazione differenziata e interdisciplinare delle strategie di utilizzo delle *Information and Communication Technologies* da parte di comunità disperse e/o diasporiche, con una particolare attenzione verso *Internet* e il modo in cui esso è utilizzato come strumento e spazio di aggregazione dai migranti.

La metodologia utilizzata questo progetto di ricerca – mi soffermerò brevemente su di essa più avanti – non è di ispirazione semiotica, quindi quello che propongo in queste pagine è un tentativo di rilettura di alcuni dei dati e dei risultati che ho raccolto, alla luce di alcune categorie proprie della semiotica del testo e della semiotica della cultura.

Il mio contributo² riguarda il caso jugoslavo, nazione che, com'è noto, oggi non esiste più a seguito di un violento e conflittuale processo di disgregazione culminato nei conflitti militari degli anni 90. Oggetto della mia ricerca quindi è lo "spazio virtuale" occupato oggi dalla Jugoslavia nel Web. Si tratta di un oggetto in apparenza paradossale: quale – e di che tipo – può essere lo spazio occupato da una nazione inesistente?

La mia ipotesi di partenza è che esista tuttora uno spazio socio-culturale "jugoslavo" sopravvissuto alla dissoluzione violenta dello spazio geo-politico della *Repubblica Federale Socialista della Jugoslavia*. Nella mia ricerca, la porzione di questo spazio che sottopongo ad analisi è quella che viene sbrigativamente quanto imprecisamente definita "virtuale": lo spazio del Web abitato, colonizzato e territorializzato attraverso siti, blog, forum, social network, comunità *on line*. È proprio nel Web, infatti, che oggi possiamo rintracciare una parte

importante dell'ancora attiva "semiosfera jugoslava", un *continuum* culturale ancora esistente in cui circolano, interagiscono e vengono prodotti (e distrutti) "testi", ovvero modi di rappresentare, ricordare, ricostruire e decostruire immagini della scomparsa Jugoslavia.

Qualche anno fa, Tim Judah (2009), di fronte alla constatazione della fitta trama di relazioni e scambi economici, culturali e sociali che, a più di vent'anni dalla dissoluzione della Jugoslavia, lega ancora assieme la regione del Sud-Est dei Balcani, conio l'espressione *Jugosfera*. Alle orecchie di un semiologo, questo neologismo non può non richiamare alla mente la semiosfera lotmaniana e in effetti la formulazione di Judah lascia ampio spazio ad una simile interpretazione, nella misura in cui non si limita a parlare esclusivamente di scambi commerciali ma anche di esperienze, memorie e aspettative condivise, che hanno a che fare anche con aspetti apparentemente minori (ma di grande interesse da una prospettiva semiotica) dei vissuti collettivi, compresi gusti musicali, stili di vita, culture gastronomiche, ecc. Esiste, dunque, ancor oggi, una memoria comune e condivisa che lega assieme le popolazioni dei Balcani Occidentali, o perlomeno quella parte di popolazione affetta da quella sorta di sindrome da "civiltà estinta" di cui parla Rada Ivekovic (1999): una semiosfera che in parte si sovrappone e in parte nega le nuove semiosfere nazionali sorte nel frattempo nei Balcani occidentali e artificialmente alimentate dai nazionalismi che hanno diviso la regione.

La scomparsa della nazione jugoslava ha infatti determinato una frattura non solo nello spazio geopolitico ma anche nell'identità e nella memoria collettiva di chi fino a quel momento si sentiva jugoslavo. L'improvvisa e catastrofica dissoluzione della Jugoslavia ha provocato la dispersione di una comunità – la comunità jugoslava appunto – in altri spazi sia interni che esterni ai territori dell'ex Jugoslavia. Parte di questa comunità ha continuato per anni ad identificarsi con una nazione che non esisteva più e ha conosciuto una lacerante rescissione dei legami identitari e comunitari attraverso una serie di eventi traumatici (guerre, nuovi nazionalismi, *damnatio memoriae* del recente passato).

La "comunità semiotica" che ancora condivide questa memoria non solo ha perso la vecchia cittadinanza jugoslava (che ne sanciva l'unione) ma è oggi, a causa dell'intensa diaspora interna ed esterna causata dalle guerre, dispersa in tutto il mondo. La mia ipotesi è che la natura della diaspora subita dai membri sia eminentemente semiotica, in quanto non riguarda tanto gli effetti di una dislocazione geografica (è un fenomeno che interessa infatti anche chi non è emigrato al di fuori dei Balcani) quanto quelli di un violento sconvolgimento dell'ordine simbolico dei vissuti collettivi dei membri di questa comunità; per questa ragione, il principale atteggiamento verso il patrimonio di memorie condivise da parte di tale comunità è essenzialmente "nostalgico".

Dato che il mio obiettivo era mappare la versione di-

gitale di questa semiosfera jugoslava, la *Web-Jugosfera*, mi sono sforzato di tentare una cartografia dei siti-web “jugoslavi”: non tanto quelli che parlano di Jugoslavia, quanto quelli che “parlano jugoslavo”, ovvero che parlano ancora i “linguaggi” (non in senso strettamente linguistico ma in senso lato; ovvero: che “praticano le semiotiche”) della scomparsa Jugoslavia socialista e federale, e che ad essa si richiamano. Obiettivo di questo articolo è riconsiderare la mia osservazione di tale corpus di siti-web al fine di analizzare le diverse modalità di costruzione discorsiva delle “differenti jugoslavie” messe in scena nei siti considerati.

2. Sentimenti nazionali e nostalgie collettive: i fenomeni ostalgici tra rimpianti di patrie perdute e vintage fashion

L'aspetto più rilevante dell'analisi in relazione al tema di questo volume riguarda un punto in comune tra tutti i siti-web considerati, emerso sin dalla fase di “censimento”: tutti i siti del mio corpus sono in una certa misura, anche se non tutti allo stesso modo, “jugonostalgici”. Si tratta infatti di testi che, in un modo o nell'altro (e vedremo più avanti che il problema semiotico consisterà proprio nella definizione del modo) rimpiangono o hanno un atteggiamento nostalgico verso il passato e verso la scomparsa *Repubblica socialista jugoslava*. In altre parole si potrebbe dire che questi siti-web esprimono una forma collettiva della passione nostalgica. L'analisi di questi siti offre dunque l'opportunità di approfondire il tema della dimensione collettiva di alcune passioni, e in particolare di “passioni del tempo e della memoria”, come la nostalgia.

Passione, com'è noto, ampiamente studiata in semiotica, a partire dalla celebre analisi lessematica di Greimas, in cui il semiologo lituano scompone la configurazione patemica della nostalgia in un concatenamento di stati e operazioni fra loro collegati. Non mi soffermerò in questa sede sull'analisi greimasiana ma, con il mero intento di riassumere cose già abbondantemente note, mi limiterò a riportare solo un breve passaggio del suo saggio: per Greimas la nostalgia è “un assillo iterativo, effettuato da un soggetto del fare disforico, emerso dalla disforia intensa che connota l'operazione cognitiva di confronto compiuta dal meta-soggetto che mette faccia a faccia la posizione narrativa del soggetto colta nel suo *hic et nunc* con il simulacro narrativo convocato, portatore di un'euforia originaria” (Greimas 1986, p. 235). Insomma, la sovrapposizione tra uno stato patemico disforico di deperimento/melanconia che presuppone un altro stato patemico di rimpianto, il quale a sua volta presuppone il disgiungimento da una situazione euforica di congiungimento con un oggetto di valore. Per ripilogare: non solo una disgiunzione nello spazio o nel tempo, ma la “coscienza disforica” di tale disgiunzione. Quanto, però, di una simile configurazione possiamo conservare non appena proviamo ad allargare lo sguardo da una dimensione individuale ad una collettiva? Ed esiste, fuor di metafora, una nostalgia collettiva?

Il fenomeno della nostalgia collettiva è stato molto studiato in ambiti molto diversi e spesso in relazione con il dominio discorsivo del politico e dei processi di costruzione (e ri-costruzione) delle identità. Molti, ad esempio, hanno sottolineato la relazione tra una nostalgia collettiva “alimentata artificialmente” e la nascita degli stati nazione nell'800 (Tom Nairn è il più noto tra questi autori e il capofila di un certo tipo di riflessione sul nazionalismo, cfr. Nairn 1988) ma più in generale anche tra nostalgia, processi di “invenzione della tradizione” (à la *Hobsbawm*) e nazionalismi in genere. Per fare un esempio, uno dei casi più tipici di discorsi nazionalisti contaminati da un tenore patemico “nostalgico” è il noto discorso di Milosevic tenuto a *Kosovo Polje* (la “piana del merli”), in cui a essere rievocata con rimpianto è addirittura una sconfitta, che tuttavia occupa un posto particolare tra i miti fondativi della Serbia: la sconfitta dell'esercito serbo nel 1389 contro l'impero Ottomano³. Il ricorso al percorso tematico della “nostalgia della patria perduta” è una costante in una certa tipologia di discorsi politici, tanto che viene da chiedersi quale posto – in una pratica discorsiva “appassionata” quale il discorso politico è per sua natura (come è stato detto da molti in semiotica, da Fabbri a Marrone per citare solo alcuni) – venga occupato dalla nostalgia e dalle passioni del tempo in generale (non solo passioni del passato ma anche passioni del futuro)⁴. E del resto, ad evidenziare ancora di più la connessione tra nostalgia e “miti della nazione”, interviene l'archeologia stessa della passione nostalgica, che – come messo in luce anche nell'analisi greimasiana – non nasce come passione del tempo ma soprattutto dello spazio e, precisamente, dello spazio della patria. Hofer, che coniò il termine nel 1688, la definisce infatti come la tristezza ingenerata dall'ardente brama di ritornare in patria (la sua etimologia deriva dalle parole greche *nostos*, ritorno, e *algos*, dolore); inoltre il termine nasce non in ambito politico o poetico, ma medico: la nostalgia non era considerata una passione, ma una malattia.

Questo aspetto della nostalgia come passione, assieme, dello spazio e del tempo, è ancora presente in un altro fenomeno recentemente molto indagato riguardante il sentimento di nostalgia e rimpianto ingenerato a seguito di repentine trasformazioni sociali (come cadute di regimi o guerre). Rientrano in questi casi i fenomeni cosiddetti *ostalgici*, dalla parola *ostalgie*, crasi di *nostalgia* e *ost*, “est” in tedesco: il termine viene infatti coniato in riferimento alla caduta del muro di Berlino per indicare quel sentimento di ricordo misto a rimpianto della vita nella DDR, la Repubblica Democratica Tedesca (cfr. Banchelli 2006). Film come *Goodbye Lenin*, così come la riproduzione di oggetti e simboli tipici della DDR sono alcuni esempi noti del “processo di estetizzazione” cui è stata sottoposta la memoria della Germania dell'Est, innescando atteggiamenti quasi di fascinazione verso il passato comunista della Germania che in certi casi hanno preso la forma di un vero e proprio culto di una

“memoria collezionistica”. Il fenomeno non riguarda solo la Germania, ma molti paesi dell’Est⁵ e investe anche i paesi dell’ex Jugoslavia: la parola *jugonostalgija* – genere discorsivo piuttosto “attestato” nei paesi che facevano parte della federazione socialista e oggetto di questo articolo – indica tale sentimento sempre più diffuso di rimpianto non solo (o non tanto) della Jugoslavia socialista di Tito, ma anche di una serie di simboli, di consumi culturali, di stili di vita e, oserei dire, di “visioni del mondo” che sono spariti assieme alla Jugoslavia. Una forma di nostalgia collettiva che oggi si propaga – come moda e come movimento culturale ma anche come “sentire collettivo” – anche nei paesi una volta più critici verso la Jugoslavia e che negli anni 90 hanno dato maggiore slancio ai movimenti secessionisti (come Slovenia e Croazia)⁶.

Per molti “critici” della “jugonostalgia” il problema principale è rappresentato dalla difficoltà di spiegare questa disposizione quasi di rimpianto verso un passato caratterizzato dalla presenza di quello che viene considerato come un regime autoritario e repressivo, di fronte alle prospettive offerte dall’ingresso nel mondo della “democrazia” del libero mercato. Ma, al di là di considerazioni politico-ideologiche, per gli obiettivi di questo saggio è forse più opportuno modificare leggermente i termini della questione: come rendere conto del radicamento di una “dominante emotiva” nostalgica in una memoria collettiva che ha subito trasformazioni repentine e violente (traumatiche), come nel caso dell’ex-Jugoslavia? C’è un rapporto tra nostalgia e trauma? E che forme discorsive prende questo discorso nostalgico pubblico? Quali tratti assume, dunque, tale disposizione patemica, considerato che la “jugonostalgia” pare rivolgersi soprattutto a determinati aspetti “culturali” della semiosfera jugoslava (musica, film, trasmissioni televisive, prodotti di consumo)?

Una chiave interpretativa interessante è quella proposta da Ugresic (1996), una delle studiosi più attente del fenomeno: questa nostalgia nascerebbe in reazione al processo di “confisca della memoria” determinato dal passaggio violento da un nazionalismo internazionalista e socialista (quale fu quello jugoslavo) ai nuovi nazionalismi locali sorti sulle ceneri della Jugoslavia e che hanno rifondato, sulle macerie di un passato che si voleva cancellare, un nuovo paesaggio della memoria, con nuovi simboli, nuovi eroi, nuove narrazioni. Un nuovo “anno zero”, come lo definisce Slavenka Drakulic (1993), che del resto fa seguito ad altri “anni zero” già vissuti dalle popolazioni jugoslave, come quello verificatosi, all’indomani della Seconda guerra mondiale, quando Tito creò un nuovo senso di appartenenza che però si sforzava di cancellare la storia e le appartenenze identitarie precedenti.

Un’altra chiave di lettura ci viene data da un bel libro di Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (2001), nel quale l’autrice distingue tra una *nostalgia restaurativa* e una *nostalgia riflessiva*. La prima propugna un ritorno ad

uno stadio iniziale ma perduto e quindi pone il passato come un *valore-per-il-presente*: non una *durata*, ma una perfetta istantanea, da conservare e ripristinare. La nostalgia restaurativa è sbilanciata su uno dei due poli della configurazione passionale nostalgica, quello del *nostos* (in greco, “ritorno”, riferito soprattutto al ritorno alla madre patria) e pretende di ricostruire la memoria perduta e colmare i vuoti provocati dalla dimenticanza. Il passato (e il futuro) evocati da questa forma di nostalgia sono un passato (e un futuro) “nazionali”. La seconda, la nostalgia riflessiva, è invece incentrata su un tempo storico (laddove l’altra potremmo considerarla più riferita ad una sorta di temporalità mitica) e soprattutto individuale. Non ritiene praticabile un ripristino del passato perduto ma propende piuttosto per una meditazione sulla storia collettiva e individuale, ricondotta però all’esperienza personale del rimpianto di ciò che si è perso. Se la nostalgia restaurativa è tutta incardinata sul polo del *nostos*, questa “pende” invece sul secondo termine, quello dell’*algia* (il dolore/desiderio/languore), sul desiderio e sulla perdita: sulla natura imperfetta del ricordo. Va da sé che le memorie raccontate da queste due forme di nostalgia sono narrativamente molto diverse, epistemicamente, assiologicamente, ma anche esteticamente.

C’è tuttavia un’altra forma di nostalgia collettiva che vale la pena ricordare in queste pagine, anche perché strettamente correlata a quelle sin qui considerate. Mi riferisco alla versione commerciale della nostalgia come “fenomeno di costume e stile di vita”, la cosiddetta *retro-fashion*, legata alla riscoperta (nel campo della moda, ma anche degli stili di vita, della musica, ecc.) del cosiddetto *vintage*, la moda *retro* per un passato “prossimo” ma comunque già “altro”, già “altrove”. Appadurai la chiama “nostalgia immaginata” (Appadurai 1996 p. 106), che trasforma il passato in *souvenir*: una nostalgia senza esperienza vissuta né memoria storica collettiva, più riferibile spesso ad una strategia commerciale (dice sempre Appadurai) che spinge i consumatori a provare nostalgia verso ciò che non hanno perso o che non hanno vissuto. Questa forma di nostalgia si differenzia dalle precedenti anche per due aspetti: la pressoché completa sparizione dell’elemento disforico e la sua esclusiva temporalizzazione (si perde quindi del tutto l’elemento spaziale nella configurazione patemica).

Come vedremo, le altre forme di nostalgia collettiva sin qui discusse (le *ostalgie* ma anche la *jugonostalgija*) risultano spesso contaminate da questa particolare declinazione “consumistica” del sentimento nostalgico; ciò introduce un dubbio nella nostra trattazione: sino a che punto stiamo ancora parlando, in effetti, di “passioni collettive” e non piuttosto di “gusti estetici collettivi”, di *estetiche sociali diffuse*, per usare l’efficace espressione di Omar Calabrese (1987)?

Una delle mie ipotesi è che, in certi casi, determinati fenomeni *ostalgici* come la *jugonostalgija*, solitamente ascritti esclusivamente ad una memoria collettiva di

tipo traumatico, siano invece meglio inquadrabili se letti alla luce di tendenze culturali quali la *retro-fashion*, e non solo nel senso che esiste una versione commerciale della nostalgia contrapposta ad una nostalgia autentica. Mi spiego meglio: spesso, nella letteratura sociologica, quando si discute di queste forme di nostalgia si contrappone troppo nettamente il *colé* “traumatico” (nella sua variante sia “restaurativa” che “riflessiva”, per rifarci alla terminologia di Boym) al *colé* consumista della commercializzazione, ad uso e consumo dei turisti. Quello che proverò invece a fare in questa mia breve analisi sarà considerare la *jugonostalgija* come un “dominio discorsivo complesso”, che raggruppa diversi discorsi *sulla* (e *della*) memoria, non necessariamente tutti nostalgici allo stesso modo, ma che si differenziano sulla base degli “effetti di temporalità”, ovvero sulla base del modo in cui viene costruito il passaggio temporale da passato a presente (e futuro) attraverso una ricombinazione (assiologica, figurativa, epistemica) di diverse “figure del passato”. Questa differenziazione all’interno dei “discorsi jugonostalgici” permette, a mio parere, di evitare una contrapposizione troppo netta tra quelle che potremmo definire “variante ideologica” (nostalgia politica), “variante esperienziale” (nostalgia del vissuto biografico) e “variante consumistica” (nostalgia commerciale) del fenomeno *ostalgico*, che risultano al contrario componenti compresenti anche se variamente intrecciate in ogni discorso jugonostalgico. Sotto questa prospettiva, il discorso nostalgico diventa allora un dispositivo complesso di “recupero selettivo del passato”; trasversale a domini discorsivi differenti (politico, culturale, stili di vita, consumi) e che può prendere forme diverse e non necessariamente in relazione al registro (ideologico, traumatico, esperienziale, commerciale) convocato. L’elemento passionale “nostalgico” resterebbe “salvo” grazie ad un elemento in comune a tutti questi discorsi: una valorizzazione euforica del passato accompagnata da una disforia verso il presente.

3. Note per un’analisi semiotica di un corpus di siti-web jugonostalgici

In questo paragrafo presenterò brevemente alcune proposte per una rilettura semiotica del corpus che ho preso in esame nella ricerca *e-Diasporas*. Tale analisi si rivolgeva ad un corpus di circa 200 siti-web che parlano di Jugoslavia ricorrendo a registri, in vario modo, “nostalgici”, selezionati e “trattati” con la metodologia del gruppo⁷.

Nell’analisi effettuata per *e-Diasporas*, questi siti sono stati da me classificati a partire da differenti categorie individuate con l’obiettivo di tracciare un’ipotesi di organizzazione di quella che ho chiamato *Web-Jugosfera*, ovvero questa sorta di “semiosfera digitale” che, secondo la mia ipotesi, costituisce parte dello spazio semiotico sopravvissuto alla scomparsa dello spazio geopolitico della dissolta Jugoslavia. In questo articolo, concentrerò la mia attenzione solo su due di queste categorie: il *main*



Fig. 1 - Sito classificabile come esempio di “nostalgia ideologica”.



Fig. 2 - Un esempio di Pop-Nostalgija e del suo accumulo collezionistico di memorabilia vintage.

topic, con il quale intendevo riferirmi ad una sorta di livello isotopico generale, alla “dominante semantica” di ogni sito (quello che in Eco 1979 si chiamerebbe, appunto, il *topic*); e il *secondary topic*, che individuava invece alcuni percorsi tematici e figurativi ricorrenti nei siti considerati⁸.

Queste due categorie semantiche utilizzate nell’analisi per *e-Diasporas* possono tornarci utili, nel nostro “riesame semiotico” del corpus, per individuare differenti tipologie di siti-web, a seconda del “genere nostalgico” convocato.

Innanzitutto abbiamo quei siti che si richiamano soprattutto agli aspetti ideologici dell’ex Jugoslavia e che quindi si caratterizzano per una sorta di “nostalgia politica”: questi siti (Fig.1), che rappresentano una percentuale cospicua del corpus, solitamente celebrano la “via jugoslava” al comunismo. Il registro qui utilizzato attinge quasi sempre ad un *codice mitico*, proprio di una “memoria restaurativa”.

In certi casi questa nostalgia ideologica sfuma gradualmente in forme che attingono ad un repertorio iconografico e stilistico tipico della *pop-culture*: il dispositivo nostalgico di questi altri siti prende spesso la forma dell’“accumulo collezionistico” di immagini, simboli, foto di oggetti, di vecchi paesaggi urbani, di prodotti di consumo, di documenti, di celebrità della musica, del cinema e dello sport (Fig.2). In particolare, risultano numerosi i siti appartenenti a questa tipologia che si

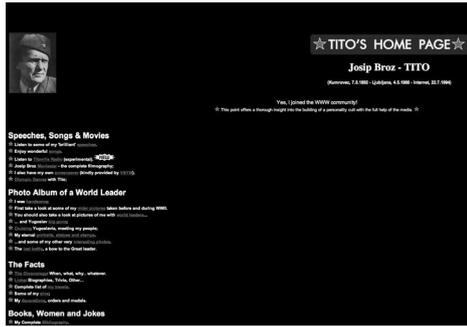


Fig. 3 - Titonostalgija: un sito che raccoglie materiali, fotografie, aneddoti e registrazione di discorsi di Tito.



Fig. 4 - Esempio di “nostalgia critica”: il sito del Museo di storia jugoslava finanziato dal governo serbo.



Fig. 5 - Sito retro-jugoslavo: il sito di un settimanale di annunci economici che si richiama ancora alla Jugoslavia.

occupano di “Yu-Rock” (la musica alternativa prodotta durante il periodo jugoslavo) e i “Domaci Filmovi” (i film prodotti in Jugoslavia a tematica essenzialmente “locale”).

Un'altro soggetto ricorrente nei siti riconducibili a questa *pop-nostalgija* è l'ex leader della Jugoslavia, Josip Broz Tito, rappresentato in versione pop. Il registro tipico della *titonostalgija* abbandona i toni mitici della nostalgia ideologica per abbracciare i codici ironici e anche dissacratori della *pop-nostalgija* (Fig.3).

Tale “nostalgia-pop” prende qui la forma di un vero e proprio culto *vintage* e *retro-fashion*, nella sua versione consumistica denunciata da Appadurai. Questi siti, animati maggiormente da un tipo di “nostalgia riflessiva” e riferita ai “vissuti individuali” degli ex-jugoslavi, concentrano la loro attenzione su aspetti e oggetti della cultura materiale e della vita quotidiana nella scomparsa Jugoslavia; in certi casi, alcuni di essi presentano un'esplicita finalità commerciale (il sito permette l'acquisto di oggetti e “memorabilia”) ma anche questi ulti-

mi ripropongono gli stessi linguaggi della versione non commerciale.

C'è anche, però, una *nostalgia critica*, un altro genere di “nostalgia riflessiva” che guarda il passato con un occhio maggiormente “interpretativo” (Fig.4); e infine anche una forma di nostalgia più particolare, che potremmo chiamare (mutuando il termine dalla corrente culturale del “retrofuturismo”) *retro-nostalgia*: i siti riferibili a quest'ultima tipologia si comportano “come se” la Jugoslavia esistesse ancora, o perlomeno non problematizzano la sua scomparsa (Fig.5)⁹.

4. Riflessioni conclusive

Questo breve raffronto di alcuni esempi tratti dal corpus evidenzia bene non solo come quelle messe in scena da questi siti siano delle “jugoslavie” profondamente diverse, ma mostra anche le differenti modulazioni del discorso jugonostalgico all'intero della jugosfera nel web. Come anticipato, le differenti modulazioni paiono determinate da diverse valorizzazioni del passato che possono essere scomposte in diversi “effetti di temporalità” riconducibili ai diversi percorsi semantici sulla categoria *continuità (temporale) vs. discontinuità (temporale)*.

Può essere utile “tracciare” questi diversi effetti di senso seguendoli su di un quadrato costruito su tale categoria; un simile quadrato, però, non pretenderà di individuare una tipologia di quattro diverse forme di discorso jugonostalgico, quanto piuttosto un campo semantico di aspettualizzazioni e tensioni semantiche operanti, con accenti diversi, in pressoché tutti i siti considerati: le differenze tra un sito e l'altro saranno allora date, di volta in volta, dall'accentuazione di uno dei termini del quadrato. La Jugoslavia “rimpianta” in ognuno di questi testi può dunque presentarsi prevalentemente sotto una di queste forme ma più spesso lo farà sotto forme miste, e raramente ci si imbatte in un discorso jugonostalgico che attualizza in maniera “pura” solo uno di questi poli semantici.

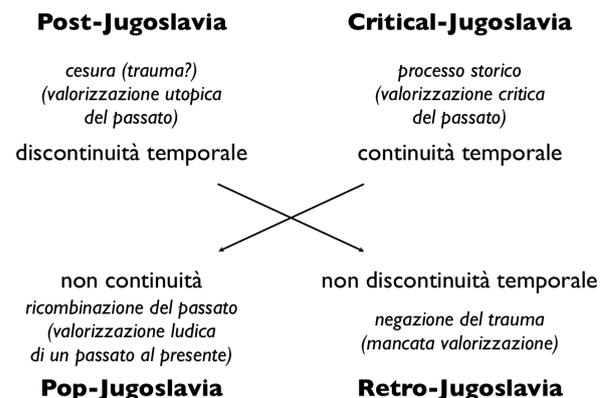


Fig. 6 – Le quattro forme del discorso jugonostalgico.

Avremo così dei siti che marciano maggiormente l'elemento di discontinuità temporale tra il “periodo jugo-

slavo” e l’attuale situazione politica, enfatizzando così l’elemento della *cesura* con il passato rimpianto nostalgicamente. I siti “ideologici” ricadono più in questo polo *post-jugoslavo*, in cui il passato viene rievocato e rimpianto attraverso una sua valorizzazione utopica (una forma di nostalgia in cui non è del tutto assente un elemento traumatico). Altri siti invece tematizzano la continuità del processo storico di dissoluzione della Jugoslavia e la sua evoluzione nello stato attuale: questi siti, che adottano una prospettiva *critica*, si collocano su una temporalità storica *continua* che in parte affievolisce il richiamo nostalgico del passato e attraverso cui la cesura viene colta non come discontinuità traumatica ma come processo continuo di trasformazione in cui si guarda con “occhio interrogativo” verso ciò che c’era prima. Accanto a queste due “immagini di Jugoslavia” (*post-Jugoslavia* e *critical-Jugoslavia*), ci sono le altre due “immagini” che si collocano sull’asse “sospensivo” del quadrato, quelle di una *pop-Jugoslavia*, che nega invece la continuità del processo storico ed è nostalgica verso un passato riletto però alla luce di una logica ricombinante di *remaking* e dunque valorizzato “ludicamente”, e infine una *retro-Jugoslavia* che nega la discontinuità e la cesura della “fine” della nazione jugoslava e quindi si pone, in parte, come una strategia di diniego del trauma della disgregazione della repubblica federale. In conclusione, non si può fare a meno di notare che la strategia di diniego più significativa riguarda il tema della guerra, pressoché assente da quasi tutti i siti del corpus: che la nostalgia diventi in questi siti una sorta di anestetico cui fare ricorso per attenuare il trauma della guerra?

Note

- 1 Progetto finanziato dall’ANR (Agence National de Recherche Française) nel quadro del programma “TIC Migrations” della *Fondation Maison des Sciences de l’Homme* e condotto da un’equipe di ricercatori di scienze umane e sociali e di ingegneri coordinato da Dana Diminescu.
- 2 Mazzucchelli 2012.
- 3 Per un’analisi semiotica di questo discorso e del suo ruolo nel nazionalismo serbo, cfr. Albertini 2011.
- 4 Del resto la nostalgia può essere declinata anche al futuro, come nota Montanari quando afferma che questo tipo di passione è alimentata in particolare nei periodi di guerra, in cui si combatte rimpiangendo una cosa (la “vittoria” promessa) che deve ancora arrivare.
- 5 Si parla infatti di *soviet chic* per riferirsi alla versione di questa “moda nostalgica” diffusa nella Russia post-sovietica, ma tutti i paesi ex-comunisti conoscono declinazioni di queste “tendenze culturali” (cfr. Galofaro 2006 per un’analisi della nostalgia collettiva nella Polonia post-comunista). Il fenomeno non pare riguardare esclusivamente i paesi dell’Est, basti pensare alla bella mostra sulla storia del Partito Comunista Italiano ospitata dalla Sala Borsa di Bologna nel 2011, che presentava indubbiamente anche alcuni aspetti nostalgici.
- 6 Per un inquadramento del fenomeno, cfr. Todorova, Zsuzsa 2010 e Modrzejewski, Sznajderman 2002.

7 La metodologia prevede un *social data mining* del *web*: il ricercatore individua un corpus iniziale di siti che viene sottoposto a un *web crawling* (una navigazione semi-automatica) che estende il corpus iniziale individuando altri siti linkati a quelli iniziali. Il ricercatore valida il nuovo corpus esteso eliminando i siti non pertinenti e categorizzando (secondo categorie da lui scelte ai fini dell’analisi) quelli pertinenti. I dati così raccolti vengono elaborati da un software di visualizzazione che fornisce una mappa ipertestuale, che mostra le connessioni sui diversi siti e sulla quale vengono sovrapposte le categorie del ricercatore, dando origine così a diverse mappe tematiche.

8 I principali main topic individuati all’interno del corpus erano: Tito, SFRJ and/or Socialist Ideology; History, Politics, Culture of ex Yu and Balkans; ex-Yu Music and Films; Jugonostalgija; ExYu Sport; Traditional Food. Queste invece i Secondary Topic: Pop Jugoslavija/Memorabilia; Retro Jugoslavija; Titonostalgia; Socialism/Communism; History.

9 I casi più estremi sono i tentativi di creazione di una cyber-Yugoslavia, un progetto (oggi, tuttavia, off-line) di “rifondazione” della cittadinanza jugoslava nel cyber-spazio. Per una discussione di questo esperimento e un altro sito “itono-stalgico”, cfr. Mikula 2003.

Bibliografia

Nel testo, l’anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell’edizione in lingua originale, mentre i rinvii ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Albertini, M., 2011, *La nazione tra politica e cultura. Tradizioni e traduzioni nei nazionalismi jugoslavi. Una analisi semiotica*, Tesi di Dottorato in Semiotica, Università di Bologna.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press; trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi 2001.
- Banchelli, E., a cura, 2006, *Taste the East: Linguaggi e forme dell’Ostalgie*, Bergamo, Bergamo University Press.
- Boym, S., 2001, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books; trad. it. parz. in F. Modrzejewski, M. Sznajderman, a cura, 2002, pp. 1-95.
- Calabrese, O., 1987, *L’età neobarocca*, Bari, Laterza.
- Diminescu, D., a cura, 2012, *e-Diasporas Atlas. Exploration and Carthography of Diasporas on Digital Networks*, Paris, Éditions de la Maisones Sciences de l’Homme.
- Drakulic, S., 1993, *Balkan express: fragmenti z druge strani vojne*, Maribor, Rotis; trad. it. *Balkan Express*, Milano, Il Saggiatore 1996.
- Eco, U., 1979 *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani.
- Fabbri, P., Marrone, G. 2001, a cura, *Semiotica in nuce. Volume II. Teoria del discorso*, Roma, Meltemi.
- Galofaro, F., 2006, “Stare i nowe. Mercato, comunicazione e nostalgia nella Polonia postcomunista”, in *Ocula*, n. 7, www.ocula.it.
- Greimas, A.J., 1986, “De la nostalgie. Étude de sémantique lexicale”, in “Actes sémiotiques - Bulletin”, n. 39; trad. it. “La nostalgia: studio di semantica lessicale”, in I. Pezzini,

- a cura, 1991, *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio, pp. 19-25.
- Ivekovic, R., 1999, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Judah, T., 2009, *Yugoslavia is dead. Long live to Yugosphere*, London, LSEE.
- Lotman, J.M. , 1984, *O semisfere. Sign Systems Studies (Trudy po znakovym sistemam)*, vol. 17, Tartu, tartu University Press, pp. 5-23; trad. it. *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio 1985.
- Mazzucchelli, F., 2012, "What Remains of Yugoslavia? From the Geopolitical Space of Yugoslavia to the Virtual Space of the Web-Yugosphere", in "Social Science Information" (in corso di pubblicazione).
- Mikula, M., 2003, "Virtual Landscapes of Memory", in "Information, Communication & Society", n. 6, pp. 169-186.
- Modrzejewski, F, Sznajderman, M, a cura, 2002, *Nostalgia. Eseje o t'sknocie za komunismen*, Sekowa, Wydawnictwo Czarne; trad. it. *Nostalgia. Saggi sul rimpianto del comunismo*, Milano, Bruno Mondadori 2003.
- Nairn, T., 1988, *The Enchanted Glass. Britain and its Monarchy*, London, Radius.
- Montanari, F., 2004, *Linguaggi della guerra*, Roma, Meltemi.
- Todorova, M., Zsuzsa, G., 2010, *Post-Communist Nostalgia*, New York, Berghahn Books.
- Ugresic, D., 1996, "The Confiscation of Memory", in "New Left Review", n. 218, pp. 26-39; trad. it. parz. in F. Modrzejewski, M. Sznajderman, a cura, 2002.