

atelier quattro
reti, movimenti, eventi

Introduzione

Francesco Marsciani

Nel quadro più generale di una riflessione sulle passioni collettive, intese sia come problema teorico che come figurazioni di sistemi, processi e motivazioni per le forme condivise della socialità contemporanea, un Atelier recante il titolo “Reti, Movimenti, Eventi” impone una curvatura alla discussione di notevole rilievo, mettendo in campo riflessioni e contributi relativi al modo in cui il tema delle “passioni collettive” si declina nel campo della passionalità politica, del conflitto sociale e del discorso della partecipazione. Affetti e passioni sembrano determinanti per la costituzione di forme nuove dell'identità civica e politica, là dove di forme nuove sembra possibile parlare o anche là dove più tradizionali e consolidati processi di costituzione identitaria si scontrano con le forme nuove della mediazione sociale e della sua rappresentazione. Uno degli aspetti più interessanti, in effetti, che emergono da un vaglio dei contributi presentati è quello relativo alle molteplici, spesso sottili, più spesso forse pesanti e vischiose, forme della reciproca interazione tra emersione di identità politiche appassionate e modalità di presa di scena, o di rappresentatività garantita e/o manipolata dai media nuovi e vecchi. È spesso con i media, attraverso o contro di essi, che diventa necessario negoziare le forme della propria visibilità, talvolta della propria stessa esistenza e agibilità in quanto soggetti che, affetti da intenzioni, desideri o progetti, si dispongono per una presa di posizione, per una pratica trasformativa o per una testimonianza. I casi di studio che hanno fatto la materia dei lavori presentati coprono un ventaglio di problemi e temi che assumono facilmente una valenza di esemplarità e tutti si confrontano con una questione di notevole impatto e rilevanza: come si costituiscono soggetti collettivi intorno ad alcune concrezioni o figure di passione? Come tali soggetti possono innestare processi di partecipazione o di trasformazione politica, garantendosi una coesione e un perdurare appassionato, pur presi necessariamente nella rete delle rappresentazioni mediatizzate?

Quello della cattura della soggettività di passione da parte della forma mediatica stessa, della sua grammatica di rappresentazione, è al centro delle riflessioni di Pierluigi Basso Fossali, riflessioni appassionate a loro volta quantomai di fronte alle forme contemporanee ed esasperate della devalorizzazione, dell'annichilimento dei soggetti e della loro voce. Chiunque diventa pubblico, obbligato ad occuparne la posizione, chiunque si trova risolto nelle quantificazioni sondaggistiche che impongono una fisionomia statistica a qualunque collettivo.

E i collettivi, in ogni caso, si vedono imporre nuove forme di visibilità e talvolta ne segnalano l'importan-

za e ne gestiscono in proprio le realizzazioni, come nei due casi davvero esemplari della Critical Mass, movimento letto semioticamente nel contributo di Giulia Cecchelin, attraverso la messa fuoco delle peculiarità di un'azione che costruisce il collettivo approfittando della costruzione simultanea del presente, nel senso che il movimento tende a imporsi come presentificazione dell'utopia in una pratica che è già quel che si vuole che sia e, nell'altro caso, quello del movimento 15M (*indignados* di Plaza del Sol), analizzato da Rayco Gonzales e Gabriele Roccheggiani, nel quale il collettivo si costituisce attraverso una complessa articolazione di posizioni di visione e accesso, nella continua ridefinizione del sistema dei confini, tra un dentro e un fuori, un'apertura e una chiusura che promuovono un dialogo non banale tra punto di vista interno e punto di vista esterno.

Un ulteriore elemento di riflessione è fornito ovviamente dal modo in cui i media cosiddetti virtuali influiscono sulla costituzione delle passioni collettive. L'analisi puntuale del formarsi di comunità virtuali intorno a momenti importanti della vita civile e politica è capace di fornire risultati interessanti sia sul piano della comprensione dei fenomeni sia sul piano della capacità di gestione di tali strumenti. È il caso del lavoro compiuto da Antonio Santangelo sulle reti civiche, i blog autogestiti e il rapporto di entrambi con i media tradizionali nel caso dell'ultima campagna per l'elezione del sindaco della città di Milano, dove si manifesta la diversa portata aggregativa di progetti improntati essenzialmente a criteri razionali rispetto a quelli nei quali l'atteggiamento appassionato permette formazioni spontanee di condivisione. Ma un caso altrettanto rilevante è quello studiato da Stefano Carlucci: il caso della giovane siriana lesbica che per un certo periodo ha magnetizzato l'attenzione delle comunità virtuali, e non solo, durante il 2011, diventando un punto di riferimento per il movimento di rinnovamento politico nascente in Siria. Da quando poi l'identità della giovane Amina si è rivelata falsa perché frutto di un'invenzione di scrittura di un giovane americano, il fenomeno si lascia leggere in tutta la sua esemplarità, per i modi e la forza con cui le comunità virtuali possono determinare aggregazioni sia di opinione che di movimento, là dove la passione si lascia leggere come investimento di valori su simulacri dell'identità.

Al centro dei contributi menzionati sta il problema della costituzione dei collettivi di passione nel caso della partecipazione civile. Questo tema comporta un approfondimento sul costituirsi stesso del collettivo come corpo in cui si incarna una soggettività affettiva. È il senso del lavoro di Giacomo Festi sulle formazioni del panico, preso ad esempio, oltre che inquadrato in proprio, di un potenziale di articolazione tra l'individuale e il collettivo nel rispettivo “farsi corpo”. E si tratta di una forma di passione incorporata che ha largo corso nella costruzione dei simulacri mediatici contemporanei, in qualche modo strettamente collegata con la gestione

strategica di quella figura ricorrente che è l'allarmismo sociale come sentimento pervasivo che colora le forme contemporanee della condivisione.

E|C

Scavalco di campo. Esercizi sociali di riabilitazione alle passioni civili (Semiotica dello stallo II)

Pierluigi Basso Fossali

1. Premessa. Passioni atmosferiche ed ergonomia affettiva

Le passioni collettive risolvono la pretesa, spesso nient'affatto suffragata dai fatti, di condividere davvero le stesse ragioni o una medesima utopia. Si potrebbe allora sostenere che tali passioni sono per lo più in uno stato di profezia, risultando con ciò molto più "politiche", ossia tese a uno sbilanciamento, a un rischio deliberativo (in chiave riflessiva e transitiva). Un metodo per tenere a bada le passioni collettive può essere quello di spettacolarizzarle e di renderle "atmosferiche", in modo che l'assegnamento attanziale resti vago e molteplice. In tal senso esse si sfaldano, perdono l'attorialità collettiva, si risolvono in umori¹.

La passione comune sarebbe invece accesso a una compatibilità attoriale riconosciuta in ciascuno e portatrice così di una coscienza collettiva. Ecco allora un secondo metodo per disinnescare le passioni collettive: provvedere a un "messaggio" emotivo "targettizzato", determinabile in termini attanziali e perfettamente ergonomico sul piano affettivo, persino quando si tratta di posizionare uno spettatore scandalizzato. L'offerta mediatica pervasiva canalizza, infatti, nell'agio spettatoriale sdegno e compassione, instradando singoli ruoli attanziali, da "consumare" paratatticamente e individualmente.

Meglio allora se alle passioni collettive, troppo consapevoli e rivelatrici di contrapposizioni, si sostituiscono i sentimenti diffusi, certo talora negativi, ma tutto sommato protesi, anche quando si autoalimentano, a implodere nella singolarità dei soggetti. I sentimenti condivisi vivono di distribuzione, di percentuale statistica, un'ottima opportunità per trasformare, sul piano rappresentazionale, la collettività in opinione pubblica. Non parliamo poi degli umori, talora preoccupanti, certo; tuttavia, se essi possono inficiare partecipazione ed adesione sociale (passivizzazione), difficilmente individuano invece un fronte di investimento comune e, per l'appunto, un accorpamento, un'attorializzazione di quella che viene chiamata la "gente", sempre presente e sempre inconsistente.

Se dalla teoria si passa alla concretezza del presente, ci si accorge facilmente che le condizioni delle passioni sociali e la loro riduzione umorale possono destare non

poche perplessità, se non – per un effetto di rientro che speriamo benefico – qualche apprensione.

2. Ragioni dello stallo

Ci sono ragioni colpevoli dello stallo: in primo luogo, la *passione del monitoraggio* che deresponsabilizza il vaglio diretto dell'alterità in favore di una validazione del successo mediato e sancito dal mercato identitario; vale a dire, il credito è soltanto *regolativo*, mentre il valore non certificato mediaticamente è considerato neutralizzato e ricade come colpa sull'uomo deficitario di un opportuno marketing del sé. In secondo luogo, al monitoraggio dello stock di azioni identitarie spendibili sul mercato comunicativo si coniuga una tendenziale perdita di autoriflessione, per cui si stigmatizza con assoluto cipiglio ciò che quasi sfacciatamente si esemplifica in prima persona.

Nella contemplazione di questa guerra di posizione pantofola e senza fronti, in cui vive sovrana l'ipocrisia se non la schizofrenia, avvinghia gli attori sociali più sfavoriti un sentimento di dilagante impotenza. Questa si alimenta tanto di un'inefficacia paralizzante del proprio agire, quanto di un processo incipiente di decompetenzializzazione. La dipendenza è sempre maggiore, e se ciò potrebbe sfociare nell'irritazione per l'esautorazione progressiva del proprio possibile, la prospettiva ampia del monitoraggio impedisce di additare credibilmente un nemico. Di qui la colpevolizzazione del fantomatico *sistema* e la tramutazione progressiva dell'irritazione in frustrazione e infine in sfiducia. Questa trasformazione è proprio ciò che impedisce un'attorializzazione collettiva, spostando il baricentro da un fronte irritante esteroceffivo a un fronte interno. All'asse emozione/passione, si sostituisce così quello umore/sentimento.

Il difetto di passioni collettive trova così in contraccambio la distribuzione di sentimenti singolarizzanti di frustrazione. La prima spiegazione che ci siamo dati di ciò è che l'impotenza di ciascuno è il correlato imprevisto di una magnificazione del ruolo spettatoriale e di una cultura affettiva fondata sul monitoraggio. Rispetto a questa prima risposta, già trattata altrove, ci interessa qui approfondirne una seconda che porremmo sotto l'egida di un interdetto, quello dello *scavalco di campo*.

3. Scavalco di campo n. 1

Come notorio, dal cinema in poi la grammatica mediatica persegue l'ottenimento di una linea ideale di osservazione di ogni scenario narrativo; si può tracciare un profilo dei fronti antagonisti, ma non sdoppiare il fronte prospettico, oltrepassando tale linea: potrebbe confondere.

Questa buona regola registica è divenuta una grammatica estensiva e difesa secondo un professionismo smaccatamente spocchioso. Ecco allora che di fronte a una massa in protesta le si chiede di schierarsi, di rispettare una linea di ripresa, con in primo piano i rappresenta-

ti (il quarto stato alle prese con il quinto potere. Dare una rappresentazione acentrata e non lineare pare essere una demarcazione espressiva del ritratto comunitario che subito comporta, sul piano del contenuto, l'idea di un sociale confuso e impalpabile: fluttuazione degli umori a cui è difficile assegnare un corpo, una voltificazione, una rappresentanza. L'entusiasmo non è telegenico è allora gli operai o gli studenti in protesta devono configurare lo schieramento, e spesso, di fatto, assecondano questa esigenza. Anche l'estetica del corteo, che pure già offrirebbe una "testa" rappresentabile, suggerisce che la folla vada comunque fermata a fini di collegamento.

L'attraversamento della folla è in ogni caso controproducente all'organizzazione del discorso televisivo; i media devono fare piazza pulita di ogni piazza.

Tutti sprecano inchiostro per additare la finzione dei media, meno per segnalare gli effetti perniciosi sulla salute delle passioni sociali: passioni *della* collettività (da intendersi come genitivo soggettivo, e quindi come passioni distribuite nella società) e passioni *di* collettività (genitivo oggettivo, ossia legate all'integrazione stessa di una comunità, inizialmente a basso potenziale d'auto-riconoscimento).

A ben vedere, non mancano oggi attestazioni di folle in protesta che cercano di aggirare l'interdetto dello scavalco di campo: sono quelle che operano l'intrattabilità rappresentazionale sul piano spaziale (i girotondi), o sul piano temporale (*sit in sine die*, come nel caso degli *indignados* spagnoli).

Eppure, anche in questi casi, la tentazione dell'intervista o del collegamento in diretta, ripropone immediatamente l'effetto-schieramento; gli autori della protesta sono costretti a uscire dalla comunità in protesta per raccontare ex post le passioni che la animano o, peggio, si ritrovano a fingerle, a recitarle in favore di camera, risultando inevitabilmente posticce, forzate, inaridite. La grammatica rappresentazionale lascia dietro di sé una collettività "bruciata", sovraesposta e obliterata: è l'*effetto-reality* che affligge le passioni sociali rappresentate in televisione. Questa impotenza di fronte all'imposizione di un *format* pare evidentemente più sopportabile della totale rinuncia alla presenza sui media, rinuncia che oltre che autolesionistica, sembra palesare uno spirito antidemocratico, apparendo perciò di per sé sospetta.

4. Scavalco di campo n. 2

Allo scavalco di campo di rappresentazione se ne aggiunge un secondo, di rappresentanza. Come diceva Baudrillard, il «sociale sta a caccia» grazie al fatto che ogni piazza che si esprime è delegittimata un attimo dopo da un sondaggio che può essere negoziato come nettamente più rappresentativo. Per quanto vasto il numero di partecipanti non saranno mai la metà degli italiani; ecco allora che un campionamento dell'opinione pubblica, anche solo di un migliaio di persone, può scientificamente accreditarsi come più rappresentativo

di qualsiasi iniziativa. Oltre all'impotenza di qualsiasi organizzazione della protesta, vi è quindi una delegittimazione alla radice del prodursi in scena del corpo sociale, surclassato all'infinito dall'opinione pubblica.

Certo, per i media si tratta anche di ottimizzare una logistica: battere sul tempo la sintonizzazione civile con l'apparizione dell'immagine sondaggiata, diagramma della *communitas* che rende non necessaria la fotografia dell'evento (basta una stanca immagine di repertorio per ricordare che cos'è una protesta).

Le modalità apotropaiche per scongiurare tale surclassamento paiono legate ancora una volta solo al *carnevale*, dove l'ironia della sovversione, oltre all'ammissione della quotidiana soccombenza, denuncia un'illusione amara.

Difatti, se vi è una passione sociale diffusa è il riso amaro che provoca l'accettazione della propria identità in coriandoli (trionfo dell'esemplificazione senza assegnamento identitario esclusivo²). Acentramento distributivo, pulviscolarità dei tratti, imitazioni parodica di gesti, turbolenze adirezionate: il carnevale non si racconta, e mediaticamente è triste.

Tuttavia, anche questo riso amaro raramente dirompe e si autorappresenta: viene piuttosto canalizzato dentro un nuovo fronte spettatoriale, quello rivolto ai comici impegnati. Questa rarefazione del carnevale decompentenzializza i singoli, incapaci di reggere il peso di un'*attrazione* individuale, e l'angoscia di non avere un'emozione corrispondente al ruolo passionale recitato spinge ad esacerbare solo il piano dell'espressione. Così, la processione del riso amaro non ha nulla degli spettri di Ensor, ma invece ostenta piuttosto il ben più moderno fantasma del tifo, il quale tende a rendere il più possibile arbitrari i contenuti, per poter meglio dar sfogo a un eccesso di significante (il furore).

La via del rituale televisivo, di fronte al programma comico o di denuncia, pare scampare da questo bivio di derive (comunità protestante battezzata come minoritaria dal sondaggio, comunità festosa attratta dal tifo specifico), ma a che prezzo? Si tiene esercitato lo *sdegno* di fronte a tutto ciò che dà scandalo, uno sdegno che tanto più trova ragioni pervasive quanto più si tramuta in schifo. Non è più allora il decoro (delle istituzioni) ad essere il parametro per la passione, e nemmeno più la propria dignità personale: lo schifo implementa una parametrizzazione individuale dei corpi sociali e attiva una risposta compulsiva che si risolve solo con la sottrazione ai sensi di ciò che lo provoca. Il problema è allora solo se si finisce una trasmissione in preda allo sdegno, o la si interrompe per sopraggiunto schifo. In un caso come nell'altro, non vi è più alcuna passione *di* collettività, ma una risposta intestina e solitaria.

Certo, finché c'è reazione, ripulsa, si certifica di essere vivi, di saper pagare un'indegnità umana in se stessi, come quando ci si vergogna per altri. Resta tuttavia inavaso l'accesso a un'attorializzazione della collettività, o meglio, a un'elaborazione affettiva che è possibile

soltanto attraverso la collettività. Il sentimento di impotenza potrebbe allora essere sostituito da una passione che garantisce una ricompetenzializzazione. E ciò non può affatto coincidere con l'associazionismo, con il riconoscimento di interessi comuni ma particolari, facili alla devoluzione in *lobbies*.

5. La crisi della crisi

Nella situazione in stallo né si vince, né si perde. Se vi sono colpe, esse prima vengono predicate come ubique, in secondo luogo come indifferenziate (è un ginepraio per tutti – si dice). Lo stallo paradossalmente assolve il giudizio, invece di garantire una durata sufficiente all'interpretazione discriminativa. La fotografia dell'esistente è sempre fuori fuoco, perché di parte: o è tarata sul troppo significativo (il furore), o sul troppo contenuto (lo sdegno).

La mediocrità del reale diviene tutt'uno con l'inaccettabilità del vero. Il sociale coltiva il proprio comfort tra il cuscinetto epistemico (per il pettegolezzo non esistono che verità regolative, strategiche e a bassa definizione) e il cuscinetto morale (non si può affermare che anche i disperati non godano una tantum di rappresentazione). Le prediche estremistiche sulla fine della democrazia devono tacere di fronte alle modalità accertabili di una democrazia *in extremis*. Le soglie di democrazia devono evidentemente essere ritenute sufficienti per una casa delle libertà, col divieto di soggiorno ad oltranza.

Disporre dei media è tutt'uno col disporsi in favore di essi. La democrazia di rappresentanza televisiva non sottolinea la differenza tra *diritto di comparizione* (onorevoli e vip) e semplice *dignità di comparsa* (protagonisti dell'accidentale).

A forza di confidare nell'evento, i più coltivano amaramente una speranza nella catastrofe, nel mentre temono per l'imprevedibile, consapevoli della propria sovraesposizione (come sempre *le pire n'est pas sûrs*, dilaga senza essere evidente). Certo, dallo stallo si può passare repentinamente al *colpaccio*: l'eclatanza della vincita individuale, senza necessità di competenzializzazione, sgrava dalla necessità di protestare per i *gap* sociali progressivamente accumulati.

L'orizzonte del *colpaccio* consente allo stallo di rappresentarsi come spazio di gioco che solo ha la strategia della melina; quest'ultima argomenta convincentemente la *crisi della crisi*. Il sentimento dell'impotenza – residuo di passione civile in formato negativo e infine singolarizzato – trova così persino un'estenuante processo di smentita: la crisi non è mai abbastanza evidente. Si è additati di essere dei poveracci perché si parla di crisi e non in ragione del fatto che la si viva e la si paghi quotidianamente.

La colpa, come si sa, è di non essere rispondenti al benessere che, ad ogni buon conto, è molto maggiore di quello goduto dalle generazioni precedenti. Lo stato di benessere garantisce un'ergonomia affettiva, anche a rischio di adibire delle suite modali attualizzate di default

dalle configurazioni di consumo, ma senza più reali accensioni passionali nell'appropriazione della merce. Vige il lucore profilattico dell'appagamento. Il resto è depressione colpevole.

6. Sintonizzazione senza massa critica

Se non si può scendere in campo ed essere della partita, c'è comunque di che stare allegri: parteggiare, fare il tifo, vivere la passione del monitoraggio, anche cambiando di volta in volta squadra. Il sondaggio dà l'opportunità di schierarsi avvertitamente con la maggioranza, in modo da evitare passioni disforiche con accenti rancorosi, tipici della minoranza. Inutile inseguire la piazza, pregiudizialmente datata, in ritardo, in minoranza cronica. Si intervista il manifestante per vederlo sbiancare in diretta davanti all'arrivo del nuovo sondaggio sull'opinione pubblica. Il banco della *doxa* vince sempre, anche quando l'opinione è frantumata: la coesistenza di minoranze le fa perdere tutte in rapporto partecipativo con la totalità.

Il parteggiamento insegue una maggioranza vincente, una durata illimitata del contatto con l'idea prevalente. In ogni caso, anche l'osservazione locale distaccata può essere avvincente, e meno dispendiosa sul piano nervoso. L'ammirare le oscillazioni congiunturali delle fortune degli attori in gioco sottrae dal compito di cogliere dei complimenti destinali all'orizzonte: sottrae dall'idea di fare "massa critica", ma libera anche dal compito di formulare un giudizio etico, che appare oramai condannato ad apparire moralistico.

Per di più, i media offrono e fingono più collettività di quella che si dà nella realtà. Restare sintonizzati dona una parvenza di partecipazione sociale. L'esca sono i conflitti inter-individuali, da quelli più pretestuosi a quelli in cui la posta in gioco potrebbe essere anche potenzialmente elevata (dibattiti politici). I partiti beneficiano grandemente della televisione; per contro, in Parlamento, gli onorevoli parlano a turno, solitari, senza più speranza di giocare anche un ruolo (di) pubblico. Tuttavia, i partiti sono parallelamente infastiditi dal fatto che si trovano a gestire la "vergogna" del conflitto intestino, superati sempre dal compattamento dell'opinione pubblica attestata.

7. Umana disapprovazione, umanità in fuga

Oggigiorno godono di ottima stampa le passioni incompartecipabili; lo sgomento di fronte all'ennesimo caso d'omicidio efferato può essere lavorato televisivamente al fine paradossale di offrire un percorso di curiosità con garanzia certa di una conclusione dissociativa. I *passion makers* dei media negoziano come professionalità questa edificante socializzazione del riprovevole che non addita le tentazioni di tutti, ma l'eccezionalità abnorme dell'affetto malato. La com-passione della comunità televisiva si traduce allora nella comune, vertiginosa desolidarizzazione affettiva, nella fuga comune davanti al mostro (se ci si trattiene un attimo in più è colpa di

un criminologo). Lo *studium* è consentito, con metodo e modellino, solo quando il *punctum* è affettivamente ad anni luce (il mostro resta incomprensibile, divinamente non cartografato).

Le passioni non compartecipabili sono uno dei modi per condurre la pluralizzazione estensiva delle passioni spettatoriali senza che esse giungano a una collettivizzazione (sono insieme solo nel rifuggire l'esempio nefasto, reperto bestiale che in negativo dà riscontro dell'esistenza di un'umanità).

Conclusioni

La massa in quanto tale esiste come sondaggio, viene additata di "umori", ma è priva di una vera cittadinanza affettiva, di un carattere, di un destino appassionato ed appassionante. Gli umori schiumano nella congiuntura di un presente.

Al di qua del ritratto statistico, la collettività sembra presa in uno stallo paradossale che tiene assieme una *quiescenza passionale* data dall'ergonomia affettiva degli spazi di consumo (oggetti, servizi, prodotti mediatici contengono a tal punto il profilo di una rispondenza passionale che quasi non serve più aderirvi affettivamente in modo concreto) e dal sopravanzamento di possibili passioni disgregatrici (l'impotenza certifica che tutto è divenuto ingestibile, persino una passione conflittuale).

Vige il dilemma se sia più opportuno aspettare un corpo collettivo per sentire passioni in comune o se sia giusto attendersi delle emozioni pervasive e attivazionali prima di passare a una rieducazione civile e sentirsi, finalmente e di nuovo, corpo di una nazione.

La sterilizzazione delle passioni civili è garantita da una doppia sproporzione. In primo luogo, ci si confronta con una taglia degli eventi, nel mondo globalizzato, che appare immediatamente troppo vasta e complessa. Appare illusoria la credibile progettazione di un intervento efficace: si rischia solo di apparire patetici. In secondo luogo, come abbiamo già sottolineato, viene elaborata continuamente una "fotografia" dell'opinione pubblica che finisce per surclassare costantemente qualsiasi massa in stato di rivendicazione.

Sta di fatto che non c'è un corpo sociale appassionato perché non sembra detenere mai la taglia giusta: o è iper-frammentato, sguscia dalle imposizioni rappresentative mediatizzate, ma non fa mai "massa critica" (disseminazione), o si compatta localmente, ma viene sconfessato da rappresentazioni liquidatorie che sfociano nel mare onnicomprensivo dell'opinione pubblica (ogni manifestazione è un nonnulla rispetto all'insieme del corpo elettorale). Già gli stati nazionali si reggono su un corpo elettorale fantasmatico: esso compare ad intermittenza e in modo più concreto solo nel voto, altrimenti vive come *aura*, di sondaggio in sondaggio, senza forma e senza forza. Sta di fatto che è un corpo che non si può ammalare, né può sviluppare ruoli passionali elaborati, indulgere piuttosto negli umori.

Dal dramma dell'individuo (*uno, nessuno, centomila*) si passa a quello della collettività: *centomila, qualcuno, nessuno*. Sconfitto della collettività al proprio stesso cospetto, quotata in ribasso dalle questure e umiliata dai sondaggi.

Se poi una massa inferocita si mette a distruggere le città, attaccando la memoria del potere (monumentalizzazione dell'istituzione e del mercato), è perché, in quanto collettività appassionata, può sussistere solo non lasciandosi iscrivere, ossia avendo memoria del fatto che non può lasciarsi reificare. Vuole restare tutt'al più *memorabile*, e non confinata a un'immagine svuotata di presente. Anzi, ha paura della testualizzazione, di subire retroletture e certificazioni: per questo vorrebbe saldare il senso dell'affetto subito, reclamando un'esigibilità immediata delle proprie rivendicazioni. Il futuro qui e ora.

Note

1 Se le passioni dipendono da *ruoli attoriali*, costituendo con ciò delle *osservazioni di secondo ordine* mai innocenti sui propri stati emotivi, le emozioni sono invece degli "eventi" affettivi che sopperiscono alla mancanza di un chiaro quadro decisionale con una risposta attivazionale fondata sull'analogizzazione somatica della configurazione esteroceettiva problematizzante. Mentre passioni ed emozioni afferiscono a una polemologia esteroceettiva (ossia implicata nell'ambiente sociale), sentimenti ed umori pertengono a un'economia di valori interna all'ambiente psichico, tanto da poter sussistere e occupare il soggetto in assenza di sollecitazioni esterne (l'umore resta talora inspiegabile, mentre il sentimento, in quanto osservazione di secondo ordine sugli umori, può essere nutrito ben al di là della sparizione dell'oggetto di valore dal campo di presenza, come nel caso tipico del caro estinto).

2 È questo uno dei tratti del carnevale; riprendendo in larga parte la lezione di Bachtin, dobbiamo ricordare come le altre caratteristiche proprie del carnevale siano la denegazione della frontalità, la de-gerarchizzazione, l'indefinizione dei limiti spaziali pertinenti all'azione, la falsità ostentata.

E|C

Una ragazza allegra a Damasco? Semiotica e autenticità fra codici con-divisi e firme digitali

Stefano Carlucci

1. Premessa: paradossi drammatici

Inghilterra fine del Cinquecento, da qualche parte fra le verdi colline del Sussex si sta svolgendo la *prima* di una commedia molto particolare, gli attori infatti interpretano quelle stesse *creature* (fate ed elfi) che compongono il pubblico.

Fra la multiforme e rumorosa *audience* si distingue

Oberon, il re delle fate, il quale però nell'assistere alla *performance* non riesce a nascondere un certo fastidio per quello che considera un comportamento decisamente irrispettoso nei suoi confronti: la drammatizzazione dell'infatuazione di Titania, la sua regina, per un uomo con la testa d'asino.

Il risentito monarca si rivolge quindi al mecenate che ha commissionato l'opera per esprimere il suo disappunto: "Ti ringraziamo plasmatore ma questo diversivo, per quanto gradevole, è una finzione. Le cose non sono andate così." (Gaiman 1991, p. 17).

Il suo interlocutore, Morpheus degli Eterni, Signore del sogno e creatore dello stesso Oberon, gli risponde sottolineando la non necessaria coincidenza tra realtà oggettiva e verità condivisa: "Le cose non devono essere avvenute realmente per essere vere." (*ibidem*)¹.

2. Primavera tumultuose

"Among the calamities of war may be jointly numbered the diminution of the love of truth, by the falsehoods which interest dictates and credulity encourages."
(Johnson, *The Idler*, 1758)².

In quel variegato insieme di espressioni del dissenso genericamente chiamato *primavera araba*, si è distinta per unicità la storia di una ragazza di Damasco, Amina Abdallah Arraf al-Omari.

Prima metà del 2011³: Amina, fino a quel momento un'anonima ragazza siriana, diviene quasi improvvisamente famosa per essere la creatrice/protagonista di un *blog* in cui lei, oltre a dichiarare pubblicamente la propria omosessualità, invita i *blogger* a discutere "liberamente" della situazione critica che sta vivendo la Siria. Nei mesi successivi alla sua messa in rete *A Gay Girl in Damascus*, questo il nome del suo *blog*, finisce per trasformarsi in una delle voci *dissonanti* più ascoltate in Siria: in un contesto culturale poco abituato alla trattazione esplicita di argomenti solitamente considerati *taboo* (emancipazione femminile, omosessualità, libertà e diritti civili), lo spazio di discussione digitale che il *blog* si conquista rappresenta una speranza di cambiamento e una cassa di risonanza per dissidenti politici e *semplici* persone vogliose di esprimere apertamente la propria opinione sulle questioni più disparate:

Blogs and social media have been a key source of information during the Middle East and North African uprisings, and the *blog* (*A gay Girl in Damascus*) was soon being followed by journalists and activists around the world⁴.

Ed è proprio il particolare codice, ovvero la "convenzione che stabilisce le modalità di correlazione tra gli elementi presenti di un sistema [...] e gli elementi assenti di un altro sistema" (Eco 1974, p. 33) che caratterizza strutturalmente questo come ogni altro tipo di *blog*, a

rendere possibile una concreta ipertestualità partecipata, essendo il *blogger* alternativamente fruitore e produttore di testi. In questo contesto il margine di autorevolezza/controllo di quello che è solitamente chiamato amministratore o moderatore è quindi limitato rispetto ad altre modalità di comunicazione/informazione mass-mediata (giornali e televisione in primo luogo), ma è comunque rilevante.

Da questo punto di vista Amina riveste un doppio ruolo: scintilla da cui il fuoco mediatico ha avuto origine e pronto a soffiare aria fresca per ravvivare di tanto in tanto la discussione, con il rischio costante di scatenare incendi fuori controllo.

Non sempre l'autore è consapevole degli interpretanti che egli pone nel proprio discorso. Egli fornisce interpretanti anche in maniera *inintenzionale*: interpretanti che il lettore può individuare, e che quindi appartengono al discorso dell'interprete, ma la cui traccia si trova nel discorso dell'autore. Non vi sono linee nette di demarcazione fra ciò che è intenzionale e ciò che è in intenzionale, fra ciò che è fortuito e ciò che è predisposto negli interpretanti presenti nel discorso d'autore, né una linea netta di demarcazione fra interpretanti dati dall'autore e interpretanti dati dall'interprete (Ponzio 2005, p. 31).

In concreto la diffusione sempre più ampia di questo *blog* ha permesso per qualche tempo, all'interno di un paese dilaniato da una vera e propria guerra civile, l'espressione di posizioni politicamente e culturalmente minoritarie.

Attese comunque tendenzialmente brevi a causa del pressoché totale azzeramento delle limitazioni spaziotemporali tipiche di questo tipo di sistema comunicativo-informativo.

I *blog* per loro stessa natura, pur non avendo i ritmi incalzanti delle *chat room*, sono comunque caratterizzati da una certa propensione allo scambio di battute discretamente veloce. I commenti lasciati in bacheca si susseguono secondo un ordine cronologico e tematico che condiziona la loro fruibilità: argomenti "caldi" suscitano a loro volta contro-commenti in corrispondenza della loro pubblicazione, per essere poi gradualmente sostituiti da nuovi *topics*.

Ed è proprio in virtù di queste potenzialità, della facilità con la quale chiunque dotato di un collegamento a internet poteva immediatamente diventare cronista e critico delle rivolte piuttosto che parlare delle proprie tendenze sessuali o di un qualsiasi altro argomento, che per qualche mese il *blog di Amina* ha aperto una ideale parentesi in cui si era possibile distinguere una temporanea libertà di parola:

[...] si crede che per liberare l'ascolto basti prendere la parola, invece un ascolto libero è essenzialmente un ascolto che circola e scambia, che disgrega, con la sua mobilità, la rete rigida dei ruoli di parola. Non è possibile immaginare una società libera se si accetta che in essa siano mantenuti gli antichi luoghi d'ascolto: quelli del credente, del discepolo del paziente (Barthes 1977, p. 990).

Passioni agglomeranti e pericolose quindi quelle descritte nel blog spesso *impastate* con argomenti assolutamente non funzionali, secondo una ricetta non fissata e relativamente svincolata dai canoni classici dell'*ordine del discorso* (Foucault 1970).

Una forma di *sovversione (non) sospetta* (Jabès 1982) sotto costante minaccia di cattura per la presenza nel vasto oceano della blogosfera di reti dalle maglie ad estensione variabile: verosimilmente strette e centripete quelle della censura di regime, voce autoritaria della “massa di medio livello, priva di tratti marcati, che prova paura odio ed invidia nei confronti di coloro che possiedono una qualche qualità che salta all’occhio” (Lotman 2005, p. 9), più larghe e permeabili quelle dei *čuzoj* (*ivi*, p. 2) di turno.

3. Bolle di ribellione

A questo punto può essere utile esplicitare il concetto di *blogosfera*, ideato da Brad Graham nel 1999 e ripreso da William Quick nel 2002: per blogosfera si intende una comunità virtuale costituita dai blog e dalle loro rispettive interconnessioni.

Fra le numerose teorie e rappresentazioni grafiche concepite per rendere l’idea di cosa sia concretamente la blogosfera risulta molto efficace quella proposta da Harriken che, invece di adoperare come spesso accade lo schema delle reti neurali, utilizza la pianta metropolitana di Barcellona come modello di riferimento.

Attraverso questo procedimento riesce a riprodurre un’idea comprensibile e rappresentativa del concetto: blog, social network e siti di vario genere diventano in questo modo delle fermate disposte su varie linee, punti di partenza e di arrivo grazie ai quali ci si può muovere con estrema facilità da un estremo all’altro della comunità urbana.

L’efficacia di questa rappresentazione risiede principalmente nel rendere la blogosfera come un qualcosa di molto familiare inserito nella quotidianità del cittadino medio di una qualsiasi città non obbligatoriamente identificabile con Barcellona.

Nei blog ci si sposta all’interno di comunità virtuali in cui, con una modalità che ricorda il cambio di costume a teatro, si possono teoricamente mettere e smettere sembianze diverse, senza l’obbligo di dover giustificare ogni singolo cambiamento:

È proprio così le nostre esistenze, qui esistono precipuamente attraverso le nostre parole. Potrei essere tutt’altro di ciò che cerco di darvi a bere. Potrei non avere alcun interesse per le tematiche qui descritte, potrei simulare, potrei essere un altro o un’altra. ma potrei addirittura non esistere e queste parole potrebbero essere scritte da un’equipe di persone. Insomma dò di me l’idea che voglio e lo posso fare qui, perché gli unici limiti che mi vengono imposti dalla community sono quelli della mia fantasia (e dalla vostra capacità di interessarvi a ciò che scrivo). Comunque sia tutto quello che lascio a voi sono segni grafico-elettronici che chiamiamo, anche qui, scrittura⁵.

I referenti rimangono quindi in secondo piano e sono gli interpretanti a contare veramente: nella blogosfera Amina esiste e possiede un *denotatum*.

Ad ogni modo risulta imprescindibile perché si possa parlare di un qualsiasi tipo di comunità la presenza di una controparte naturale, una “extra-comunità”, qualcosa che aiuti a distinguere il *dentro* dal *fuori*. E anche la “war blog community” per quanto possano essere labili i confini immateriali da cui è limitata, si è manifestata in questo caso particolare come una parte della società siriana o di quella araba più in generale, nella quale non tutti coloro i quali avevano interesse a rovesciare il regime siriano potevano o volevano identificarsi.

Nella maggior parte dei casi in cui un regime autoritario viene rovesciato si assiste a fenomeni di agglomerazione forzata delle opposizioni, che in quanto minoranze tendono a riunirsi per il tempo necessario per la cambiare lo *status quo*, onde poi “regolare i conti” fra di loro a risultato raggiunto.

Si potrebbe citare quale esempio calzante l’atteggiamento dei ribelli afgani durante l’occupazione russa del 1979: alleati con gli americani, gli stessi che poi sarebbero divenuti il *grande Satana*, per poter sconfiggere il nemico comune.

Lo stesso fenomeno si è verificato in tempi più recenti con la “guerra di liberazione” della Libia: ex membri di Al-Quaeda, laici di varia estrazione e una buona parte delle grandi comunità tribali, fra le quali è possibile ritrovare molti dei suoi antichi sostenitori, uniti contro Gheddafi.

Amina dal canto suo è divenuta, probabilmente anche oltre le sue intenzioni originali, una delle bandiere dei “diversi”, dei contestatori, tutti quelli cioè che in lei hanno potuto rivedere le proprie debolezze ma che allo stesso tempo, grazie al suo *outing*, forse hanno trovato la forza di potersi a loro volta esprimere, sfidando pregiudizi e ingiustizie.

D’altra parte però attraverso il suo blog Amina ha rappresentato grazie alle svariate posizioni critiche a cui ha donato la voce, una spina nel fianco del regime, una vera e propria arma la cui efficacia sarebbe potuta tornare utile anche ad organizzazioni e movimenti tutt’altro che libertari.

4. Ali oltre le gabbie

La libertà è tema impossibile.
Impossibile acquisirla,
impossibile conquistarla...
(Verdiglione 1986, p. 46).

Nel giro di pochi mesi la notevole popolarità raggiunta permette alla giovane blogger di arrivare a concedere interviste a riviste digitali: il personaggio che ha creato riesce così a travalicare la blogosfera e acquisire sempre più spazio mediatico, anche fuori dal web.

Affinché il processo di superamento dei confini digitali sia concreto sono però necessarie delle prove tangibili della sua identità.

Per favorire questa emancipazione che permetta ad Amina di accedere al circuito mediatico *main stream*, iniziano a circolare alcune sue foto, non si riesce però a stabilire con certezza quale sia il suo *vero* volto, dato che non tutte le foto prodotte sembrano ritrarre la stessa persona, si incominciano quindi ad insinuare i primi dubbi sulla effettiva esistenza della blogger.

Dopo questo piccolo intoppo il procedimento di veridizione esistenziale subisce una accelerata grazie alla diffusione di una notizia spiazzante: un cugino di Amina fa circolare la notizia dell'arresto e della conseguente sparizione di Amina ad opera di non meglio specificate forze di sicurezza, direttamente riconducibili al Presidente Assad.

Il rilancio mediatico della vicenda funziona e la notizia rimbalza di sito in sito, si moltiplicano le testimonianze che certificano l'avvenuto arresto di Amina, addirittura si arriva a temere per l'incolumità stessa della giovane donna.

Vari siti e movimenti esprimono viva preoccupazione per la maniera in cui Amina potrebbe essere trattata dai suoi *aguzzini di stato*, notoriamente poco rispettosi dei diritti umani dei dissidenti: "We are hoping she is simply in jail and nothing worse has happened to her"⁶. Con buona probabilità un senso di gratitudine e solidarietà diffusa nei confronti di Amina ha il risultato di unire i bloggers di varie nazioni nella lotta per la liberazione di quella che viene oramai considerata uno dei *simboli* più rappresentativi della primavera araba.

L'eco delle iniziative pro Amina si propaga fino ad assumere la forma di una vasta campagna mediatica finalizzata alla sua liberazione, il tutto naturalmente si *materializza* nella rete con varie iniziative, fra le quali se ne ricorda una in particolare, scandita da queste parole: "Borders mean NOTHING when you have WINGS. FREE AMINA ARRAF"⁷.

Per illustrare meglio lo slogan compare nel manifesto quella che presumibilmente dovrebbe essere una versione iconica del volto di Amina, un suo ritratto.

Se in precedenza la inaffidabilità e incoerenza delle foto circolate poteva essere addebitata al desiderio di non esporre troppo Amina e renderla così facilmente rintracciabile, ora i lineamenti raffigurati nel manifesto dovrebbero invece *somigliare* a quelli "veri": "Qual è il soggetto del ritratto? Nessun altro se non il soggetto stesso, assolutamente. Dov'è che il soggetto stesso può trovare la sua verità e la sua realtà effettiva? Da nessun'altra parte se non nel ritratto" (Nancy 2000, p. 4).

5. Colpi di scena e di artiglieria

Quando l'intera vicenda ha raggiunto un livello di esposizione mediatica notevole e la Siria è sempre di più sprofondata in una vera e propria guerra civile, tutto crolla ed il castello immateriale costruito sulla fiducia di migliaia di sostenitori sparsi nel mondo implode su sé stesso.

Amina si rivela essere un forestiero vero proprio e non

una dissidente: dopo una serie di illazioni circa la vera identità della presunta blogger si scopre infatti che dietro alle sembianze digitali di Amina si cela un dottorando americano residente in Scozia che dalla calma quotidianità della sua stanza nel *college* di Edimburgo, ha orchestrato questo "teatrino mediatico" così fastidioso per il governo siriano e al contempo così importante per le istanze di cambiamento in quel paese.

Al di là della tastiera del suo computer la voce minoritaria (donna-omosessuale) ma comunque parte della comunità di riferimento, in quanto siriana, si è manifestata come un extra-comunitario (maschio-eterosessuale). In verità è lo stesso Tom Mac Master che decide di confessare la verità prima di essere scoperto, adducendo tra l'altro a propria parziale discolpa il pentimento per aver in qualche modo danneggiato la causa della rivoluzione siriana:

I regret that a lot of people feel that I led them on. I regret that ... a number of people are seeing my hoax as distracting from real news, real stories about Syria and real concerns of real, actual, on-the-ground bloggers, where people will doubt their veracity⁸.

Quali dunque i presumibili effetti di questa imbarazzante scoperta sugli emittenti/destinatari (bloggers) e sugli obiettivi (autorità di regime) del blog: i primi hanno gridato al tradimento degli ideali condivisi, gli altri al complotto ordito dalle onnipresenti potenze occidentali, come dimostra questo comunicato dell'Agenzia di Informazione Nazionale Siriana in cui si parla di: "continuous fabrications and lies against Syria in term of kidnapping bloggers and activists"⁹.

Per i movimenti siriani clandestini impegnati nella difesa dei diritti delle minoranze il disvelamento dell'inganno è stato uno shock difficile da metabolizzare per numerosi motivi, primo fra tutti la perdita di credibilità ad esso conseguente:

There are bloggers in Syria who are trying as hard as they can to report news and stories from the country...We have to deal with [more] difficulties than you can imagine. What you have done has harmed many, put us all in danger, and made us worry about our LGBT [lesbian, gay, bisexual and transgender] activism. Add to that that it might have caused doubts about the authenticity of our blogs, stories, and us... One day if I'm kidnapped by my government, many readers won't care because I could turn out to be another Amina¹⁰.

Fra le altre cose Mac Master ha candidamente ammesso di aver inventato la notizia del rapimento solo perché stava partendo per una vacanza e che le foto di Amina apparse sul blog erano di una certa Jelena Lecic, totalmente estranea ai fatti: "I found her photo on Facebook a while back and ... when I saw her photo, I was like, that is Amina [...] So I just nabbed her photos and was using her"¹¹.

Per quanto concerne le motivazioni che hanno spinto

Mac Master a *creare* Amina, tralasciando teorie complottiste e di suoi improbabili coinvolgimenti con i servizi di informazione occidentali, sembra che il tutto sia nato come un gioco, un innocuo passatempo: “I also had the thing that I like to write, and my own vanity is ... if you want to compliment me, tell you like my writing ... That’s how to make me happy”¹².

6. Quale verità?

Dopo quasi un anno dai fatti di Mac Master non si hanno più notizie e la sua esistenza è tornata ad essere fuori dalla portata dei riflettori dei Media, la situazione in Siria invece sembra non trovare soluzione e i massacri continuano a perpetrarsi come se nulla si potesse o si volesse fare concretamente per arrivare ad un qualcosa che possa essere definito pace.

Resta quindi da giustificare la liceità della premessa e per farlo chi scrive si richiama alle parole di Morpheus, utili si spera a stabilire un collegamento fra l’allegra finzione ideata da Shakespeare e le ancora insoddisfatte pulsioni di libertà veicolate dal blog preso in esame: “Le storie e i sogni sono verità rivestite d’ombra che sopravvivranno quando i nudi fatti saranno polvere, cenere, oblio.” (Gaiman 1991, p. 17).

Note

1 Il dialogo a cui si fa riferimento è tratto da una versione a fumetti del *Sogno di una Notte di Mezz’estate* di William Shakespeare ideata da Neil Gaiman, scrittore e sceneggiatore inglese, nel 1991. Gli eventi narrati nei 75 episodi che ne costituiscono il corpus originale, di cui questo è il diciannovesimo, spaziano temporalmente dagli albori dell’umanità, se non addirittura prima, fino al presente storico, per poi tornare più volte indietro e concludersi significativamente con l’ultima fatica drammatica dell’oramai stanco *Bardo* d’Inghilterra, *La Tempesta*. Le motivazioni che hanno portato all’inserimento di questa premessa, apparentemente scollegata da un qualsiasi nesso logico-tematico con il testo principale, verranno svelate alla fine di questo lavoro.

2 *The Idler*, 1758, “The calamities of war”, 11 Novembre, n. 30.

3 Al momento della stesura di questo lavoro le notizie provenienti dalla Siria si susseguono incessanti e sebbene le diverse fonti a disposizione siano spesso contrastanti su vittime e autori dei massacri, la situazione rimane purtroppo incontestabilmente tragica.

4 www.world-middle-east.com.

5 *The Ultimate Blog*, 11 maggio 2011.

6 www.danielfurr.wordpress.com.

7 www.vestenanova.altervista.org.

8 *The guardian*, 2011, “Gay Girl in Damascus hoaxed acted out of ‘vanity’”, 13 giugno, www.guardian.co.uk.

9 *The guardian* del 13 giugno 2011.

10 www.GayMiddleEast.com.

11 *The guardian* del 13 giugno 2011.

12 *The guardian* del 13 giugno 2011.

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.

Barthes, R., 1977, “Ascolto”, in “Enciclopedia”, vol. I, Torino, Einaudi, pp. 982-991.

Eco, U., 1974, *Il segno*, Milano, ISEDI.

Foucault, M., 1970, *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard; trad. it. *L’ordine del discorso*, Torino, Einaudi 1972.

Gaiman, N., 1991, *A Midsummer Night’s Dream*, New York, DC Comics.

Jabès, E., 1982, *Le petit livre de la subversion hors de soupçon*, Paris, Gallimard; trad. it. *Il libro della sovversione non sospetta*, Milano, Feltrinelli 1984.

Lotman, J., 2005, “La caccia alle streghe. La semiotica della paura”, in E/C, www.ec-aiss.it.

Nancy, J-L., 2000, *Le Regard du portrait*, Paris, Galilée; trad. it. *Il ritratto e il suo sguardo*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2002.

Ponzio, A., 2005, *Testo come ipertesto e sulla traduzione letteraria*, Rimini, Guaraldi.

Verdiglione, A., 1986, *Processo alla parola*, Milano, Spirali.

Sitografia

www.gaymiddleeast.com, consultato il 10 febbraio 2012.

www.vestenanova.altervista.org consultato il 20 settembre 2011.

The Ultimate blog, consultato il 10 maggio 2011.

www.world-middle-east.com consultato il 30 settembre 2011.

E|C

We are traffic! Critical Mass: passioni di lotta nel verde sbiadito dell’ecologia di massa Giulia Cecchelin

Termini come *sostenibilità*, *ecosistema*, *tutela ambientale*, sono passati in pochi anni dall’appartenere al lessico specialistico delle scienze naturali ad essere espressioni di uso comune; ciò è la diretta conseguenza di un’opera massiccia di divulgazione scientifica operata nel corso degli ultimi quindici anni. Ci riferiamo naturalmente alla sempre crescente presenza di discorsi a sfondo ecologista nei media, dato questo che pur avendo indubbiamente prodotto una maggiore sensibilità riguardo a queste tematiche, ha avuto come effetto anche un indebolimento della prorompente critica dell’ambientalismo, tanto che spesso le uniche forme di espressione di una coscienza ecologica sono ridotte a iniziative di consumo.

Paradossalmente la diffusa sensibilizzazione sembra a lungo andare aver condotto ad una condizione di stallo

passionale, per cui all'indignazione e alla conseguente volontà di essere parte di un processo di trasformazione del rapporto uomo-ambiente si è sostituita una rassegnata accettazione della ineluttabilità della natura dannosa dell'umano. Al massimo si può assapora la coscienza ecologista che i media hanno costruito risolvendosi in un acquisto intelligente ed "eco-compatibile" (come a chiare lettere si legge sulle etichette).

Tuttavia, sullo sfondo di questa condizione generale di assopimento passionale si stagliano non poche esperienze di acceso fervore ambientalista. Evochiamo alcune di queste forme di attivismo, allo scopo di tratteggiare un quadro generale del nostro campo di indagine:

- *guerrilla gardening e community gardening* (es. The Land is Ours): gruppi che piantano giardini e orti abusivi nelle zone incolte residuali all'interno delle metropoli;

- *monkeywrenching* (es. Earth Liberation Front e Animal Liberation Front): gruppi che sabotano aziende e istituzioni ritenuti colpevoli di crimini ambientali, oppure, nel caso di Alf, che liberano animali imprigionati negli allevamenti o nei laboratori di vivisezione;

- *freeganism* (es. Food Not Bombs): gruppi che frugano nei bidoni fuori dai supermercati e dalle aziende alimentari per recuperare cibo ancora in buone condizioni, lo cucinano e organizzano distribuzioni alimentari agli indigenti;

- *bike culture* (es. Reclaim the Streets): gruppi che promuovono l'uso di mezzi a "trazione umana" come unica via possibile per una mobilità sostenibile.

In questa occasione ci soffermeremo su un fenomeno che appartiene a questa ultima forma di attivismo, ovvero Critical Mass, il raduno di biciclette che si tiene mensilmente in molte città di tutto il mondo, da San Francisco a Mumbai a Città del Messico, comprese alcune italiane (si è festeggiato da poco il primo decennale di Critical Mass Italia a Milano). La Critical Mass consiste in appuntamenti convenzionali, solitamente ogni terzo venerdì del mese in un luogo e ad un orario fissati, chiamati anche coincidenze organizzate. In queste occasioni un numero variabile di ciclisti, da poche decine fino a diverse migliaia, percorrono un itinerario cittadino occupando le carreggiate solitamente utilizzate dai mezzi motorizzati e bloccando per qualche ora il traffico automobilistico. Così come tutte le forme di attivismo cui si accennava precedentemente, anche Critical Mass non prevede la richiesta di autorizzazioni alle istituzioni, è dunque di fatto una pratica, pur se blandamente, illegale.

Per rendere conto della specificità di questa pratica cominciamo con il confrontarla con una forma di protesta apparentemente affine: la manifestazione di piazza. A differenza della manifestazione la buona riuscita della Critical Mass, così come delle altre pratiche critiche cui prima accennavo, non sembra dipendere dalla rappresentazione che di esse viene restituita dai media. Per individuare i motivi di ciò partiamo da alcune osservazioni generali sugli aspetti che concorrono a distinguere le due pratiche.

- La manifestazione corrisponde al momento culmine di un processo di attivazione passionale della collettività: è l'apogeo di una parabola che solo alla fine trova sfogo nella piazza: mentre l'apogeo è per sua natura puntuale, estemporaneo, la Critical Mass si tiene con regolarità tutti i mesi. Abbiamo dunque una prima opposizione tra *estemporaneità* e *regolarità* del fenomeno.

- Nella Critical Mass c'è coincidenza tra le idee che si vogliono sostenere e la messa in pratica di esse: l'idea è che tutti dovrebbero spostarsi in bici (perché è salutare, è un mezzo sostenibile, non produce ineguaglianza, rende le città vivibili e non ha bisogno di carburanti per procurarsi i quali si fa guerra ad altri Paesi) e si manifesta questa idea semplicemente andando in bici (lo sfilare per le strade corrisponde alla costruzione di un avamposto rispetto ad un processo di liberazione dall'automobile). Al contrario la manifestazione è una pratica "indicale", richiama l'attenzione su una condizione di crisi ma raramente esprime soluzioni e in nessun caso le mette in pratica simultaneamente alla protesta. Una seconda opposizione individuabile è allora quella tra *procrastinazione* (della soluzione) e *simultaneità* (coincidenza tra pensiero e azione);

- Infine la coincidenza tra pensiero e azione appena descritta non si verifica solo con cadenza mensile, ma intesse la quotidianità dei *masser*: la soluzione è tanto semplice (consiste nell'usare la bicicletta ogni volta che si può) che si può applicare nella vita di ogni giorno: come recita uno degli slogan intonati durante le Critical Mass "Ride daily, celebrate monthly". L'ultima opposizione è dunque tra *richiedere un intervento*, tipicamente rivolgendosi al dominio politico, e *operare direttamente*, senza alcuna mediazione istituzionale.

Diverse sono le conseguenze di questa modalità specifica di protesta: innanzitutto si ha un senso di inclusione del singolo nel movimento che va oltre il momento culmine della manifestazione. Tale inclusione è data dalla continuità della pratica, sia nella reiterazione mensile della manifestazione che nella quotidianità del comportamento. Questo consente di pensarsi come *masser* anche quando si inforca quotidianamente la bici per andare a fare la spesa: un comportamento abituale viene cioè caricato di un respiro valoriale collettivo. Inoltre, rispetto alla frustrazione di non veder mai i risultati della propria protesta, la Critical Mass offre risultati immediati: la strada è dei ciclisti durante la manifestazione, così come esplicita un altro degli slogan recitati dai *masser* "We aren't blocking traffic, we are traffic!". Seppur locali e temporanei i risultati della propria azione sono dunque immediatamente apprezzabili.

Per elaborare queste osservazioni e capire come si coagulino e montino delle passioni collettive legate a esperienze come la Critical Mass ci sembra utile convocare il concetto di forma di vita. Le forme di vita corrispondono all'ultimo dei livelli del modello proposto da Jacques Fontanille nel volume *Pratiche semiotiche*, testo al quale dobbiamo molte delle osservazioni che seguono.

Le strategie messe in campo per far fronte all'eterogeneità delle scene pratiche vengono confrontate tra loro al livello delle forme di vita; tale confronto perviene al riconoscimento di regolarità stilistiche tra le diverse strategie.

Fontanille parla di forme di vita intendendole come “degli stili di comportamento strategico, dei modi di gestire ad un tempo una pratica principale e delle pratiche concorrenti” (2008, p. 37). Ma come individuarle? Dice ancora Fontanille che esse “esprimono le costanti di un'identità e le valenze a partire dalle quali gli utenti qualificano e valorizzano i luoghi, gli itinerari e le loro zone critiche” (*ibidem*). Una strada possibile è concepire l'identità di cui parla Fontanille come un attore individuale e pensare dunque di rilevare una forma di vita in quanto relativa ad esso: l'attore manifesterebbe nelle proprie strategie d'azione una certa regolarità comportamentale che consentirebbe di delineare una forma di vita.

La tenuta di una ipotesi simile presenta a nostro avviso delle forti criticità: innanzitutto non sembra esserci alcun guadagno euristico a descrivere una identità attoriale come forma di vita, ma solo una sovrapposizione terminologica. Inoltre l'esistenza individuale è sempre intessuta da più forme di vita (si può essere allo stesso tempo un prevaricatore al lavoro e un remissivo in famiglia) e potremmo affermare che è proprio questa eterogeneità a sancirne l'individualità. Naturalmente ogni individuo è di una singolarità irriducibile all'insieme delle forme di vita prese in carico: la sua identità sembra potersi esprimere piuttosto nella possibilità di mettere in variazione le forme di vita più o meno stereotipizzate che caratterizzano una società.

Ciò consente anche di dire che per riconoscere una forma di vita non è affatto necessario che vi sia almeno un individuo che attraversi tutte le pratiche e le strategie in cui essa viene a manifestarsi. Una forma di vita può emergere dunque in pratiche distinte messe in atto da attori sociali molto diversi.

Veniamo dunque ad una seconda ipotesi metodologica per il riconoscimento e la descrizione delle forme di vita: possiamo pensarle come stili esistenziali prototipici caratteristici di una società. Vale a dire che determinate selezioni valoriali e stili modalì e aspettuati (un certo ritmo) concorrono a caratterizzare dei comportamenti-tipo riconoscibili. In questo senso l'individuazione di una forma di vita non avverrebbe in quanto manifestata nelle diverse pratiche in cui un singolo individuo è impegnato, ma in quanto insieme di regolarità esistenziali ricorrenti in una determinata società.

Dunque il problema si complica, se lo stile di comportamento non lo si vuole cercare come incarnato in un attore specifico, sia esso un gruppo o un individuo, in che modo è possibile individuarlo? Per usare una figura, la forma di vita si manifesta piuttosto come una *movenza sociale*.

La figura che ho utilizzato, quella della movenza, presenta non a caso dei tratti semantici che rimandano

alla corporalità. Seguendo Fontanille non dobbiamo dimenticare che secondo la logica dei livelli di pertinenza l'ultimo livello eredita, per integrazioni successive, tutte le forme pertinenti anteriori, dunque una forma di vita comprenderà anche delle figure, dei testi-enunciati, degli oggetti, delle pratiche specifiche e naturalmente delle strategie.

Una forma di vita ha dunque un corpo. Un corpo rispetto al quale i singoli individui possono entrare in forme di analogizzazione o al contrario di conflitto, esattamente come avviene in una relazione intersoggettiva. Ecco allora, ad esempio, che rispetto ad una manifestazione di piazza è possibile sentirsi parte materialmente, fisicamente, di qualcosa che avviene collettivamente.

Ecco anche spiegato perché si può costruire un fronte oppositivo tra automobilisti e ciclisti in una pratica come la Critical Mass: non che l'individuo che vi prende parte non vada mai in automobile, ma in quel momento egli incarna una forma di vita, e in virtù di questa assunzione più o meno consapevole riconosce in chi va in automobile la manifestazione di una forma di vita concorrente (quella che non si dà pensiero riguardo all'ambiente e inquina). Poco importa se il singolo automobilista vada quotidianamente in bicicletta, magari più di frequente di alcuni dei partecipanti alla Critical Mass. In quel momento quell'individuo e tutti gli altri automobilisti manifestano una forma di vita che entra in conflitto, anche e soprattutto in senso corporale, con quella che i *masser* incarnano all'interno della scena.

Avremo dunque, per quanto riguarda la Critical Mass, uno stile di comportamento strategico prototipico a cui ci riferiremo con il termine di *eco-attivista*. La denominazione scelta deriva da uno studio comparativo tra diversi movimenti ecologisti che ha permesso di rilevare delle regolarità tra essi. Per approdare alla descrizione di una forma di vita occorre infatti riconoscere delle regolarità nelle pratiche che le si possono ascrivere essendo “costituita sia da una specifica prosodia esistenziale (scansioni ritmiche delle performance, attitudini verso una durata delle trasformazioni, ossia agogica) che da un peculiare modo di gestione dei valori (elettività, integrabilità, estemporaneità, cumolazione dei valori)” (Basso Fossali 2011, p. 279).

Giungiamo ora ad una descrizione sintetica della forma di vita dell'eco-attivista. Innanzitutto egli reclama una radicalizzazione della differenza: per potersi istituire deve sentir stridere la sua corporalità rispetto all'ambiente. Non a caso non si fanno Critical mass per le strade di campagna, non si piantano giardini abusivi dove gli abitanti del quartiere curano gli spazi comuni, non si organizzano distribuzioni di cibo dove l'amministrazione pubblica se ne occupa già.

E per poter sentire questo stridore l'eco-attivista estende la propria corporalità attraverso ipotesi identitarie, ovvero oggetti valorizzati in quanto estensione dell'identità del soggetto (la bicicletta, il cibo, le piante, gli oggetti recuperati dall'immondizia che vengono riusati).

I valori che definiscono l'identità soggettale vengono delegati a questi oggetti, fenomeno questo che possiamo osservare ad esempio nelle biciclette dei *masser*: sono più che dei mezzi di trasporto, tant'è che in molti casi non sono biciclette acquistate, ma recuperate dall'immondizia, rimesse in sesto e manipolate in vario modo. Esempio, in questo senso, è il gesto tipico di esultanza che solitamente chiude le Critical Mass in tutto il mondo: il ciclista afferra la propria bicicletta e la alza sopra la testa (Fig. 1). Gesto questo che sottolinea la continuità esistente tra il proprio corpo e quello dell'oggetto e che elegge quest'ultimo a rappresentante della propria identità.

Tali proteste, come la bicicletta per i *masser*, si impongono alla corporalità di altri soggetti, esterni, per la loro radicale incongruenza rispetto al contesto di implementazione (un giardino che compare in una notte sotto casa, magari completo di un salottino fatto di rottami, degli orti in piena città, del cibo regalato o, nel caso che stiamo presentando, una massa incongrua di ciclisti che sfila per la città).

Ora, esistono due configurazioni passionali in co-occorrenza rispetto alla forma di vita che stiamo tentando di descrivere e scaturiscono entrambe da questa attività di estensione protesica. Innanzitutto è importante considerare il fatto che queste estensioni debbono complessivamente costituire una euritmia, una armoniosa disposizione delle parti nel tutto. I ciclisti in una Critical Mass debbono muoversi all'unisono, in una sola direzione, mantenendo un'andatura uniforme, altrimenti la massa si disperde. Si assiste allo sfaldarsi dell'iniziativa collettiva e si ricade in una singolarizzazione che, per la natura della forma di vita dell'eco-attivista, conduce alla scomparsa della forma di vita stessa. Per proteggere l'integrità della struttura del corpo collettivo i ciclisti che si trovano all'esterno della massa si "fanno involucro", fronteggiando gli automobilisti in coda, o bloccando con il proprio corpo le strade laterali.

Come affermano Fontanille e Zilberberg, una forma di vita "si presenta in discorso come una coerenza emergente che si staglia contro una incoerenza stabilizzata" (1998, p. 167)¹: più è sintonica, armonica, concorde la collettività, più la differenza con ciò che non vi è incluso sarà marcata. Rispetto al movimento caotico della città, la Critical Mass appare di un ordine incongruo. E l'inclusione nell'equilibrio armonico che la Critical Mass ritaglia nel caos del traffico urbano conduce a passioni che possiamo definire edeniche, nel senso che la cultura occidentale le associa alla beatitudine paradisiaca: armonia, allegria, festosità, gioia. Sentimenti spesso manifestati, anche ostentati, dai partecipanti alla massa critica attraverso canti, musica, gesti di esultanza e travestimenti carnevaleschi. In modo complementare la limitatezza di questo paradiso immerso nel caos cittadino fa scaturire nei confronti di ciò che ne è escluso anche sentimenti di rabbia e disprezzo. Sono infatti frequenti gli episodi di aperta conflittualità tra *masser* e automobilisti.



Fig. 1 - Critical mass Budapest, 2009.

Ma non è tutto. Nella co-occorrenza conflittuale di una collettività armonica e di un ambiente disarmonico possono verificarsi delle disposizioni puntuali in cui il disordine esterno si accorda con la pratica in atto. È il caso in cui la città offre un paesaggio idilliaco da esplorare (una fontana sotto la quale bagnarsi durante una Critical Mass di luglio), oppure in cui un automobilista applaude i ciclisti da dentro l'abitacolo. Il verificarsi di queste puntuali disposizioni euritmiche con l'ambiente ci sembra opportuno leggerle in termini di serendipità. Per riassumere quanto detto finora avremo una forma di vita così caratterizzata:

- dal punto di vista tensivo si assiste a una radicalizzazione della differenza, avremo dunque una forma di vita all'insegna della distinzione (ovvero caratterizzata da una forte elettività);
- per quanto riguarda l'elaborazione dei valori narrativi avremo una valorizzazione protesica per quanto riguarda l'identità dell'oggetto e una valorizzazione destinale per quanto riguarda il soggetto;
- dal punto di vista della semiotica del corpo il forte investimento identitario nella pratica in atto produrrà necessariamente una sensibilizzazione dell'involucro che diventa a un tempo il luogo di conflitto con l'esterno e, come vedremo tra breve, un luogo di aperture e inclusioni;
- da tutto ciò scaturiscono due fronti passionali, uno conflittuale e uno edenico, tra i quali fa da ponte la serendipità.

Il termine serendipità deriva dall'inglese *serendipity*, voce coniata nel 1754 da Horace Walpole nel suo romanzo *Three Princes of Serendip*, dove narra la storia di tre giovani che hanno il dono naturale di scoprire cose di valore senza cercarle (Merton, Barber 2004). Il termine viene utilizzato principalmente nel campo scientifico, ove viene inteso come la capacità di cogliere e interpretare correttamente un fatto rilevante che si presenti in modo inatteso e casuale nel corso di un'indagine scientifica diversamente orientata. L'esempio più celebre è forse la scoperta della penicillina, che, come noto, è avvenuta grazie alla formazione spontanea di una muffa in una delle capsule che Fleming utilizzava per i suoi esperi-

menti. L'uso del termine è però usualmente esteso ad altre esperienze di scoperta esterne al dominio scientifico, per cui più in generale esso designa la sensazione che si prova quando si trova inaspettatamente qualcosa di importante, di rilevante.

Dunque, perché ciò avvenga, perché queste scoperte fortuite si verifichino, è necessario da una parte che l'ambiente offra un paesaggio di valori operabili, ovvero assumibili e manipolabili da parte del soggetto, dall'altra che il soggetto sia propenso a cogliere questi valori come pertinenti. Dunque la forma di vita dell'eco-attivista è sì caratterizzata da una propensione al conflitto, dalla necessità di istituire un fronte dove combattere, ma è anche pronto a rinegoziare questo fronte, includendo nuove porzioni di ambiente all'interno della pratica in atto.

Per questo è frequente durante una Critical Mass che i partecipanti intonino cori in cui invitano altri ciclisti che fortuitamente si incontrano a far parte del gruppo, o che la relazione conflittuale con gli automobilisti venga gestita attraverso tecniche di negoziazione che mirano all'inclusione.

Ecco allora un ulteriore tratto fondamentale di questa forma di vita, essa tende ad essere allo stesso tempo elettiva e inclusiva, punta cioè alla massima adesione.

In ragione di quanto detto finora, è facile comprendere come a differenza di quanto accade normalmente nelle proteste di piazza, la Critical mass si emancipa in modo peculiare dalla mediatizzazione del fenomeno; quest'ultima, infatti, non sembra determinante per la riuscita dell'evento, né per la capacità dell'iniziativa di saldare passioni collettive. Ciò avviene perché non è una pratica estemporanea che ha bisogno di essere riconosciuta da un'istanza superiore, ma la realizzazione di una forma di vita, quindi intrinsecamente compiuta. La sua efficacia non è cioè demandata all'esterno, ma realizzata autonomamente, indipendentemente dall'immagine che i media proporranno. Come direbbe Chris Carlsson (2008), uno dei suoi primi promotori, la Critical Mass è una *novotopia*, una utopia che è già, almeno in parte, presente.

Note

1 "Une forme de vie se présente toujours en discours comme une cohérence naissante élevée contre l'incohérence établie" (traduzione nostra).

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.

Basso Fossali, P., 2008, *La promozione dei valori. Semiotica della comunicazione e dei consumi*, Milano, Franco Angeli.

Basso Fossali, P., 2011, "Il tribunale: retorica, paradossi della giustizia, modalizzazioni, potere" in P. Basso Fossali, a cura, *Semiotica viva. La semiotica a prova d'esperienza*, Milano, Unicopli.

Carlsson, C., 2002, *Critical Mass: Bicycling's Defiant Celebration*, Oakland, AK Press; trad. it. *Critical Mass: L'uso sovversivo della bicicletta*, Milano, Feltrinelli 2003.

Carlsson, C., 2008, *Novotopia*, Oakland, AK Press;

Fontanille, J., 2008, *Pratiques sémiotiques*, Paris, PUF; trad. it. *Pratiche semiotiche*, Pisa, ETS 2010.

Fontanille, J., Zilberberg, C., 1998, *Tension et signification*, Liège, Mardaga.

Greimas, A.J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.

Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani 1996.

Merton, R.K., Barber, E., 2004, *The Travels and Adventures of Serendipity: A Study in Sociological Semantics and the Sociology of Science*, Princeton N.J., Princeton University Press; trad. it. *Viaggi e avventure della Serendipity. Saggio di semantica sociologica e sociologia della scienza*, Bologna, Il Mulino 2002.

E|C

Panic, please. Margini semiotici del pubblico affetto

Giacomo Festi

1. Nomadismo del panico

Per far valere le ragioni del panico, ci si conceda come apertura un elenco dei principali sintomi somatici e psicosensoziali di ciò che viene rubricato, in psichiatria, come "attacco di panico": tachicardia, palpitazioni, cardiopalma, tachipnea, dispnea, iperventilazione, sensazione di asfissia, aumento pressione arteriosa, dolori precordiali, ipersudorazione, pallore, brividi, vertigini, sensazione di sbandamento, dissenteria, crampi addominali, pollachiuria, parestesie, cefalee parossistiche, derealizzazione, depersonalizzazione, ipersensibilità a luce e rumori, déjà-vu e jamais-vu¹. L'impressionante lista non è borgesiana, proprio perché vi si leggono in filigrana tratti semantici ricorrenti. Come per l'emozione, il panico individuale lavora su un configurarsi della corporeità capace di una propria prestazione semantica²: intravediamo allora, ma è solo un suggerimento interpretativo, sequenze di una sintassi figurativa diffusa tra i diversi sintomi in cui il *me-carne* adotta un movimento centripeto parallelo rispetto a un disfacimento dell'involucro contenente, ciò che può significare un collasso identitario locale, un'incapacità di garantire una qualche tenuta di senso.

Certo, difficile pensare che questa florescenza sintomatica sia immediatamente applicabile a un corpo collettivo in preda al panico: è precisamente attorno a questo nodo tematico che cercheremo di sviluppare un percorso semiotico che intrecci la questione delle passioni collettive.

Cominciamo senz'altro con l'esplorare meglio gli usi discorsivi del lessema in questione³. L'estensione del termine "panico" al collettivo dipende dalle reazioni di un gruppo di individui a disastri accidentali (eventi naturali come terremoti o incidenti come un incendio in un luogo chiuso), per ricomprendere usi (ormai) iperbolici⁴ in economia ("panico nelle borse") o in relazione al consumo (sui quotidiani imperversa "il panico dei consumatori"). Il panico mette qui in gioco, fin da subito, la sua mediatizzazione, su cui torneremo al termine del nostro percorso. Va segnalato un terzo ambito d'uso, traslato e più conversazionale, che può anche far cambiare di segno al panico. Se da un lato possiamo affermare di "essere presi dal panico" (ad es. per un esame), segnalando iperbolicamente una sopraffazione alienante dell'ambiente sul soggetto, è diffuso anche l'uso di locuzioni come "da panico" per descrivere una situazione/evento particolarmente gratificante (come l'incontro ravvicinato con un proprio mito personale, che è "da panico"). Anche in quest'ultimo caso, ciò che rimane attivo nella semantica del termine è l'ultimatività, una condizione limite rispetto a una possibile asettualizzazione delle relazioni tra soggetto e ambiente. Il panico segnala l'eclissi soggettiva rispetto a condizioni ambientali che non si riescono a tenere più a debita distanza. Ci possiamo chiedere se l'uso traslato nell'ordinarietà non metta in gioco una sorta di *ritualità apotropica*: si prefigura, per esorcizzarla, una condizione che parrebbe annullare la possibilità stessa di enunciare.

In quale preciso senso, invece, possiamo attribuire una risposta complessa come il panico a un collettivo? Un aspetto propriamente semiotico della faccenda è ben esplicitato da Fontanille (2011): "la passione collettiva è rimasta metafora fintantoché il collettivo non è stato istituito come corpo attante e coinvolto come corpo sensibile nel fare pratico". Il retroterra di questa affermazione sta in primis nell'*embodiment* dell'attante (Fontanille 2004). Volendo scorporare e riformulare la domanda: sotto quali condizioni possiamo parlare di un corpo collettivo? Quali proprietà semiotiche manifesta? Come si emoziona o, nel nostro caso, si impanica? Appare evidente che la complessità sintomatica esemplificata dal panico individuale evocato in apertura acuisce la distanza che c'è tra corpo individuale ed eventuale corpo collettivo, laddove volessimo raccogliere la sfida di pensare non metaforicamente a un corpo collettivo.

2. Diamo un corpo al collettivo

Il termine "collettivo" è al centro di una rivitalizzazione in discipline limitrofe alla semiotica, come la sociologia

latouriana o l'antropologia di Descola (2006). Latour (2006), ad esempio, smonta gli assunti naturalizzati del concetto di società per affermare, metodologicamente, la centralità dello studio dei raggruppamenti, dei processi di costituzione, trasformazione, prolungamento dei gruppi, tentando di rivalorizzare questo termine come sorta di riferimento neutro che vorrebbe dire il meno possibile rispetto alla sua identità. Si tratta di assemblaggi eterogenei che avrebbero però ben poco a che spartire con il concetto semiotico di attante collettivo⁵. Tuttavia, la semantica del campo lessicale del gruppo è un'interessante spia di un doppio livello di caratterizzazione. In prima istanza il gruppo rientra nella classe di insiemi attoriali in cui ciò che conta è l'identità delle relazioni che costituiscono, internamente ed esternamente, il gruppo in quanto tale. Avremo allora una disseminazione di termini come "club", "associazione", "confederazione", "sindacato", "cricca", ecc. In questi diversi casi, il gruppo è colto su un piano di esistenza⁶. Esiste invece una seconda classe di parasonimi che precisa il darsi figurativo, in esperienza, del gruppo. "Affollamento", "calca", "capannello", "crocchio" e "crocicchio", "massa", "fiumana", "folla", "schiera", "torma", "legione", "ammasso", "orda": tutti questi termini segnalano una qualche forma di stabilizzazione figurativa. Non è un caso, quindi, che tale figurazione giochi su una doppia articolazione, propria alle figure del corpo:

- i) presenza di *forme involucro* che oscillano tra un massimo di organizzazione eidetica, nella "schiera" o nel "crocicchio", a forme più indeterminate, con un involucro poroso, come nel caso della "massa";
- ii) presenza di tratti connessi al *movimento*, esemplare nella "fiumana", in cui si tematizza un procedere costante di un'estensione vasta di individui, cogliendo un formante morfo-dinamico che già rende pienamente attore il gruppo; la "calca", al contrario, indica un fronte di pressione e convergenza a massima intensità. Ancora, mentre l'"orda" segnala l'interazione disgregativa con l'ambiente (*corpo-forza*), la "schiera" sottolinea la disposizione strategica, colta staticamente come mero *corpo-forma*⁷.

Insomma, il lessico, per quanto traditore, lascia intravedere il problema della conversione di una pluralità di persone in una figura del corpo animato. Corpo *effimero*, che può presentare una stabilizzazione locale tentativa e che facilmente si disgrega. Corpo *faticcio*, cui deleghiamo delle proprietà, anche sensibili, per ritrovarci manipolati dalla sua presenza. Proviamo a esplorare maggiormente questo secondo punto. La superficie di iscrizione di una folla di individui è eminentemente di ordine sonoro. Il rumoreggiare, i gridi di reazione, l'accompagnamento vocale di una qualche trasformazione in atto ci segnalano come la figura della folla veda schiacciata la propria polisensorialità sulla dimensione uditiva, così centrale nel panico. La massa vede ma non guarda, difficilmente le attribuiamo la proprietà dello

sguardo. Manca un display emotivo analogo al volto. Persino la dimensione sonora è delocalizzata rispetto alla presenza incarnata di una bocca. Il movimento stesso si dà in forme piuttosto elementari: acquisizione di una direzionalità e di un andamento.

La topica corporea sembra incontrare parimenti un processo di riduzione, rispetto non solo alla presenza sospesa di arti (se non nel corteo o in altri tipi di disposizione organizzata dei gruppi), ma anche di una topica interna differenziale, cruciale per l'emozione.

Ci chiediamo allora se il corpo collettivo non sia una forma sui generis, semplificata, rispetto al nostro corpo, di cui esemplifica alcune dimensioni significanti. Nei confronti dell'emozione e della complessità delle analogizzazioni che è in grado di attivare, il corpo collettivo pare salvare soprattutto una valenza intensiva, variamente attestabile in letteratura. Facendo leva sull'idea di corporeità come *analizzatore sensibile* (Cosnier, Vayasse 1997), si può sostenere che il corpo individuale tratti l'insieme di cui è parte come alterità ambientale cui accordarsi o meno. Il clima emozionale collettivo è testimoniato da microvariabili: orientamento e focalizzazione attenzionale, ambiente sonoro, dispiegamento di sintassi figurative intestine (tipicamente propagative). Il corpo collettivo fa pressing sull'individuo che ne è parte, ma è un filtro *passa basso*, filtra l'intensità di un sentire collettivo, mentre altre dimensioni individualmente pertinenti non possono transitare (ad esempio, circola l'intensità di una sofferenza, non la sua localizzazione). In tale quadro, il panico collettivo rappresenta un caso decisivo visto che funge da *conversore*. Nel teatro in fiamme, caso classico in letteratura, il panico converte il raggruppamento casuale di spettatori, un corpo virtuale, in un corpo collettivo realizzato, di cui testimonia la dissoluzione. Una pluralità di soggetti che possono palesare un'emozione diffusa (ad esempio si commuovono di fronte alla scena di un film, ma ognuno per sé, quale figura della *pluralizzazione*), passano in breve, al momento del panico, a una forma di integrazione collettiva (figura della *totalizzazione*).

3. Il panico collettivo tra implosione ed esplosione

Volendo studiare oggi casi specifici di panico collettivo, siamo facilitati dall'esistenza di numerose rassegne sociologiche in cui reperire studi e documentazioni di varia natura⁸. A partire dalla seconda guerra mondiale, d'altro canto, ci si pone pubblicamente il problema di gestire situazioni di emergenza e di elaborare forme di prevenzione e controllo dell'eventuale propagazione di fenomeni di panico collettivo.

Dal citatissimo studio di Cantril (1940) a seguito del radiodramma di Orson Wells, fino ai più recenti studi qualitativi di Johnson (1987 e 1988) o Jeudy (1982) su alcuni casi specifici etichettati come panico collettivo, non si smette di dibattere attorno a due macro-punti controversi: i) se il panico collettivo sia fenomeno diffu-

so o raro; ii) se i comportamenti anti-sociali come l'annichilimento dell'altro, qualificanti il panico collettivo, non siano una costruzione discorsiva che ha finito per mitizzare il panico, laddove le indagini empiriche che hanno seguito *ex post* casi rubricati come panico collettivo mostrerebbero al contrario una prevalenza di comportamenti affiliativi (cfr. Mawson 2005).

Tali ricerche si allontanano nettamente dalle storiche proposizioni di Canetti (1960), solitamente affiancato ai contributi seminali di Le Bon e Freud sulle masse. Canetti, va ricordato, pone la massa come super-corpo collettivo a partire dal modello della muta. Nel caso del panico, cui dedica due pagine (cfr. cap. "Masse in fuga"), sostiene che la massa si faccia fuoco, prendendone a prestito alcune proprietà, attraverso un ragionamento propriamente figurale. Arriva persino a rileggere il calpestare l'altro in situazione di fuga da panico come trasposizione del tentativo di spegnere il fuoco. Eccesso di semiotizzazione? La riarticolazione incessante di espressioni e contenuti può produrre interpretazioni che non reggono alla prova delle evidenze successive.

A partire da questa vasta letteratura abbiamo individuato due forme distinte di panico collettivo. Se infatti accettiamo l'ipotesi che il panico configuri un corpo collettivo, quest'ultimo si disgrega in almeno due modi ben distinti: *per implosione* e *per esplosione*, ovvero attraverso due distinte forme di contagio intersoggettivo.

Proponiamo di rileggere in chiave implosiva uno dei sette episodi di panico militare presentati in un testo classico della letteratura sull'argomento (Marshall 1951). Un osservatore d'artiglieria, a seguito di un'avaria alla radio, ottiene il permesso di rientrare al centro di comando per sistemare il guasto. A quel punto viene visto correre (e non camminare) dagli uomini in prima linea i quali, in assenza di comunicazioni su quanto stava accadendo, cominciano a seguirlo, scatenando un panico collettivo. L'esempio è rubricato come panico prodotto da cause non reali ma immaginarie: un piccolo evento, un dettaglio locale, pratico, un *uomo che corre*, è in grado di generare controeffetti globali, di riverberarsi all'istante su tutti i livelli di costituzione identitaria della truppa. Quella corsa genera negli osservatori una mancanza cognitiva, un *non sapere* che dischiude uno spazio di indeterminazione non tanto su quanto accade sul fronte, ma nelle retrovie, nel corpo protetto della truppa. È valente, per dirlo altrimenti, l'opposizione tra involucro (fronte) e corpo interno (retrovie). Quella corsa è l'immagine di uno sfaldarsi intestino del corpo-truppa: è una voragine di senso che, da locale, diventa globale, e intacca l'intera progettualità identitaria della truppa, risucchiata in un buco nero di significanza. Il fuggi fuggi diventa la soluzione pragmatica al vuoto di senso di una corsa sfuggente. Alla forte economia figurativa della scena risponde da un lato un'economia temporale (istantaneità) e dall'altro una diffusione estensiva del contagio (nessuno se ne chiama fuori).

Il caso di panico esplosivo si riferisce invece a quanto

accaduto nella piazza Dam di Amsterdam il 4 maggio 2010, in occasione delle celebrazioni del giorno della memoria dei caduti della seconda guerra mondiale, di cui esistono diverse attestazioni video⁹. Durante il silenzio di rito si avvertono, nell'ordine, un lungo urlo di voce maschile, un urlo femminile che sopravviene come sorta di eco, il rumore di un impatto materiale (qualcosa di pesante cade), seguito da un tentativo generalizzato di conquistare vie di fuga, nel caso specifico le strade centrali dove erano appena transitate le autorità, protette da transenne. Il panico dei presenti rientra, non senza feriti, e la folla si ricompone pian piano. Va segnalato che un anno prima, il 29 aprile 2009, in occasione di un'altra celebrazione, la famiglia dei reali olandesi era stata attaccata da un folle che si era scaraventato con la propria auto sulla folla, provocando otto morti. È evidente che il ricordo condiviso e ancora vivido della tragedia poteva sopravvenire come interpretante della situazione, contribuendo comunque ad innalzare il livello di tensione in piazza.

Il panico in questione assume una dinamica esplosiva dato che si propaga, in modo centrifugo, da un punto specifico disgregando in primis la forma involucro contenente la folla: l'aspetto rilevante è che l'intensità sonora dell'urlo si traduce progressivamente in forza di movimento, una volta raggiunto il cuore della folla. Alla voce si sostituisce l'intero corpo in movimento: siamo di fronte a una configurazione a suo modo elementare in cui cogliere, in vivo, il generarsi di un'onda propagatrice che traspone un'iscrizione sonora in forza motrice.

4. Conclusioni

Rispetto al panico individuale, quello collettivo sembra infine sottolineare la dimensione pragmatica del comportamento di fuga, lasciando i vissuti individuali in un punto cieco: si riconosce "solo" un'intensità disgregativa in atto. In questo preciso senso il panico recupera un'accezione ottocentesca di emozione: *émotion* nella Francia rivoluzionaria significava proprio tumulto popolare, senza alcuna controparte affettiva¹⁰.

Il panico collettivo resta una figura discorsiva principe nell'attuale paesaggio mediatico (è sufficiente "googolare" un po' per convincersene): esso alimenta un allarmismo sociale in cui prefigurare la propria fine, un *dead point* del collettivo. Il tratto ultimativo è fondamentale: dopo il panico il legame sociale è dissolto, *homo homini lupus*. Di fronte alle precarietà del contemporaneo, alla fine delle grandi narrazioni, siamo costantemente di fronte a un possibile baratro identitario, e il panico ne è il sigillo che diventa però punteggiatura mediatica. I media tematizzano il panico chiamandocene fuori, come parte terza che assume una posizione ancora spettatoriale rispetto a qualcosa che cancella lo spettacolo. Per i media, come per l'individuo, evocare il panico sembra giocare un analogo ruolo apotropaico, quello di un babau mediatico che scaccia via, ostinatamente, la propria fine.

Note

- 1 Cfr. AA.VV. 2002, citato in Caruso (2007, pp. 21-22).
- 2 Ci riferiamo alla locuzione, nonché alle proposte teoriche contenute in Basso Fossali (2009, cfr. in particolare il cap. 8).
- 3 Per altri casi, si pensi a *nostalgia* e *isteria*, esiste ormai una letteratura specifica sugli slittamenti semantici nel circuito degli scambi lessicali tra dominio medico-psichiatrico e corpo sociale (cfr. ad es. Starobinski 1966).
- 4 In origine il panico del sistema del credito si era manifestato effettivamente come calca impanicata agli sportelli delle banche, per perdere progressivamente il riferimento a questo scenario (cfr. ad esempio Moen, Tallman, 1990).
- 5 Non è questa l'occasione per una ricostruzione genealogica del concetto di attante collettivo, la cui unica applicazione sociosemiotica resta di fatto Couégnas, Halary, Alonso Aldama (2000).
- 6 Riprendiamo qui la distinzione tra due modalità di predicazione, *esistenza* e *esperienza*, proposta in Fontanille (2003), nel tentativo di reimpostare una semiotica del mondo naturale.
- 7 Ci stiamo rifacendo al modello delle manifestazioni figurative dell'attante, presentato in Fontanille (2004, p. 178).
- 8 Per un quadro vasto e articolato della letteratura esistente cfr. Caruso (2007).
- 9 Cfr. ad esempio www.youtube.com/watch?v=gcqjkiXoKhI.
- 10 Su questo punto è cruciale il lavoro di semantica storica di Tournier (2004).

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.

- AA.VV., 2002, *Trattato di psichiatria*, Milano, Masson.
- Basso Fossali, P., 2009, *La tenuta del senso. Per una semiotica della percezione*, Milano, Aracne.
- Canetti, E., 1960, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen Verlag; trad. it. *Massa e potere*, Milano, Adelphi 1981.
- Cantril, H., Gaudet, H., Herzog, H., 1940, *The Invasion from Mars*, New York, Princeton University Press.
- Caruso, F.A.M., 2007, *Panico collettivo. Mito popolare, teoria sociale, indagine empirica*, Milano, Angeli.
- Cosnier, J., Vayasse, J., 1997, "Sémiotique des gestes communicatifs", in "Nouveaux Actes Sémiotiques", n. 52-54, pp. 7-28.
- Couégnas, N., Halary, M.-P., Alonso Aldama J., 2000, "Recherches socio-sémiotiques: l'actant collectif", in "Nouveaux Actes Sémiotiques", n. 71-72.
- Descola, P., 2006, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Fontanille, J., 2003, "Paesaggio, esperienza ed esistenza. Per una semiotica del mondo naturale", in "Semiotiche", n. 1/03, pp. 73-100.
- Fontanille, J., 2003, *Soma et sema. Figures du corp*, Paris, Maisonneuve et Larose; trad. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Roma, Meltemi 2004.
- Fontanille, J., 2011, "Une passion libérale. Compétition in-

- terindividuelle et mauvaise foi collective”, comunicazione orale al xxxix congresso AISS “Passioni collettive. Cultura, politica e società”, Sorrento, 15 ottobre 2011.
- Jedy, H.-P., 1982, “La panique et les aléas de l’information”, in “Communication et langage”, n. 51, pp. 55-65.
- Johnson, N.R., 1987, “Panic at ‘The Who Concert Stampede’: An Empirical Assessment”, in “Social Problems”, vol. 34, n. 4, pp. 362-373.
- Johnson, N.R., 1988, “Fire in a crowded theater: a descriptive investigation of the emergence of panic”, in “International Journal Mass emergencies and Disasters”, vol. 6, n. 1, pp. 7-26.
- Latour, B., 2006, *Changer de société, refaire la sociologie*, Paris, La Découverte.
- Marshall, S.L.A., 1951, *Men against fire*, New York, McGraw-Hill.
- Mawson, A.R., 2005, “Understanding Mass Panic and Other Collective Responses to Threat and Disaster”, in “Psychiatry”, n. 68(2), pp. 95-113.
- Moen, J., Tallman, E.W., 1990, “Lessons from the Panic of 1907”, in “Federal Reserve Bank of Atlanta Economic Review”, n. 75, pp. 2-13.
- Tournier, 2004, “*Émotion populaire*: petite note lexicologique”, in “Mots. Les langages du politique”, n. 75, pp. 121-125.
- Starobinski, J., 1966, “Le concept de nostalgie”, in “Diogenès”, n. 54, pp. 92-115.

E|C

Il movimento 15M: indignazione contenuta e rappresentazioni passionali

Rayco González
Gabriele Roccheggiani

1. L’apertura è la chiusura, e viceversa: percorso passionale

Il movimento 15M nasce a Madrid il 15 maggio 2011, solo una settimana prima delle elezioni regionali in Spagna. L’azione che si considera fondativa del movimento è l’*acampada* (il “campeggio”) in Plaza del Sol, realizzata in un primo momento da alcuni partecipanti ad una manifestazione convocata nel corso della stessa giornata.

Tale “campeggio” viene smantellato dalla polizia già la medesima notte. In risposta, più e più persone iniziano a riunirsi nella piazza, in modo ricreare un’*acampada* ancora più affollata. Sin dal primo giorno, i partecipanti si definiscono indignati per le ingiustizie del sistema politico e sociale. Dato che ogni auto-descrizione modella i punti di vista e le attitudini di ogni gruppo, dobbiamo sempre tener conto di tutti gli attori/attanti interessati. Per fare questo, prendiamo come riferimento l’interno del gruppo analizzato. Tuttavia, ci sono quattro possibili punti di vista, partendo da questa premessa: a. dall’interno verso l’interno (come vedono loro stessi?);

- b. dall’interno verso l’esterno (cosa provano verso coloro che non sono all’interno del gruppo?);
c. come si rappresentano dal punto di vista interno le relazioni tra coloro che compongono lo spazio esterno;
d. come si rappresenta dal punto di vista interno l’immagine che gli appartenenti allo spazio esterno elaborano verso l’interno.

Ciascuno di tali punti di vista è di fondamentale importanza nelle azioni e nei discorsi che il gruppo analizzato realizza, così come nelle auto-descrizioni e le codificazioni dello stesso.

Lo stesso si può verificare anche per quanto riguarda le descrizioni passionali che specifiche culture e gruppi fanno di loro stessi in relazione a tale spazio esterno. In questo senso, Lotman (1979, pp. 205-208) propone una visione filogenetica della cultura, per cui all’interno dello spazio interno gli individui si legano sulla base del reciproco sentimento di vergogna (di fronte a qualsiasi violazione di norme culturali proprie), mentre rispetto a coloro che occupano lo spazio esterno si manifesta paura (rispetto a colui che rompe sistematicamente la norma, come ad esempio il *barbaro*).

Per osservare come tale spazio esterno sia suddiviso in diversi spazi può servire anche la concezione che gli stessi Greci posero dei *barbari* (cfr. Hartog 1996). I barbari vennero divisi ad un certo periodo della storia greca in due categorie: gli egiziani ed altri. Hartog (*ivi*, pp. 81-82), con l’intenzione di mostrarci come i Greci stessi si rappresentavano il modo in cui gli Egiziani li osservavano, ricorda due storie in cui l’autore riscontra una chiara eco reciproca: una raccontata da Platone nel *Timeo* (21e-24c), nella quale Solone si incontra con i sacerdoti egiziani di Sais; e un’altra, narrata da Ecateto di Mileto nel suo *Περίοδοσ τῆ γῆ*, in cui si trova con i sacerdoti egiziani di Tebe. L’immagine che i Greci hanno degli Egiziani può variare a seconda del tempo, ma ruota principalmente intorno al principio erodotiano che l’origine della cultura greca sia l’Egitto (Hartog *ivi*, pp. 74-75). In questo senso, nelle due storie di cui sopra, Hartog afferma che i Greci credevano che gli egiziani li considerassero con condiscendenza e pietà, come il vecchio rispetto al giovane. Questa ricostruzione sarebbe l’attitudine propria dello spazio esterno 1 - cioè una delle due categorie di *barbari* - verso l’interno; a differenza del resto dei *barbari*, che viene correlato e comparato alla sfera dell’animale (Hartog *ibidem*).

Allo stesso tempo si poneva una concezione delle passioni comune ai barbari dell’esterno 1 come dell’esterno 2: vivevano sempre sottomessi ad un re per mezzo della paura (Hartog *ivi*, p. 78). Di fatto, *phobos* era passione attribuita esclusivamente agli orientali (Bodei 1991, p. 83) ed anche caratteristica esclusiva dei regimi dispotici o tirannici, che i Greci pensavano essere l’unico regime conosciuto dai barbari (Hartog 1983, pp. 74-75).

Analizzeremo alcuni testi prodotti dal movimento 15M stesso, che costituiscono le forme di descrizione tanto

dei legami passionali che uniscono i suoi membri, come delle passioni osservate nello spazio oltre i limiti del movimento. Il tentativo analitico è quello di affrontare il ruolo che l'etichetta "indignato" gioca nel gruppo stesso e le implicazioni di tale etichetta sulle azioni e nei discorsi.

Secondo il Dizionario della *Real Academia de la Lengua*, indignazione significa "ira, rabbia, rabbia veemente contro una persona o le loro azioni" e indignarsi significa "irritare, infastidire con veemenza qualcuno". In linea di principio, siamo davanti ad una passione di aspettualizzazione puntuale (Greimas, Courtés 1979), in evidente relazione alla collera (Greimas 1983, pp. 255-265), il cui sviluppo narrativo porta alla vendetta. Anche Bodei (1991, p. 184) lega la collera all'indignazione.

In effetti, il rapporto interno all'indignazione si presenta sotto forma di un'aspettualità tendente alla vendetta (Greimas 1983, pp. 263-265). Greimas stesso richiamò però l'attenzione sul fatto che, in certe culture, passioni con un'aspettualità storicamente anteriore possono acquisirne una nuova: è il caso della *rancune*, tipico della cultura cavalleresca medievale, e che potrebbe essere tradotto come "collera contenuta" sotto non solo l'aspetto puntuale di rabbia, ma durativo (Greimas *ivi*, p. 260).

Pertanto, l'indignazione espressa dall'indignato del 15M non comporta un'esplosione definitiva, cioè una vendetta finale, ma è costituito da ripetuti tentativi di piccole esplosioni di indignazione contenuta - seguendo Greimas - come, per esempio, le ricorrenti manifestazioni pacifiche di fronte alla polizia o ai palazzi governativi pubblici. Anche se si è potuto pensare che l'indignazione fosse un'etichetta con scarsa rilevanza, ai sensi di tale aspettualità (contenimento), potremmo osservare come si configura una passione senza lessicalizzazione (Lozano, Serra 2011), la quale soprattutto, seguendo le indicazioni di Lotman, non è provata verso l'interno del gruppo, ma verso coloro su cui cade il peso dell'azione di un' "offesa" o "male" esterni, cioè il destinatario esterno al gruppo.

Le passioni condivise nel gruppo 15M sono costruite con un carattere durativo. Questo bisogno di coesione - "mantenere la fiamma" - si esprime in molti dei suoi discorsi, al punto di poter affermare che è quasi un'ossessione per il movimento. Nonostante la sua apertura annunciata, espresso attraverso la formula della non-appartenenza politica e il suo incoraggiamento alla partecipazione popolare nelle assemblee, vediamo come alcuni discorsi paradossalmente stabiliscano opposizioni tra dentro e fuori. Per esempio, durante una delle assemblee dell'*acampada* a Puerta del Sol, si esprime una simile divisione alludendo al fatto che

in questo accampamento, come nella società, esistono problemi di convivenza e per questo credono che la via più ragionevole sia quella di ristrutturare l'*acampada* in modo che

tutte le commissioni siano riunite in una sorta di gigantesca piazza, così che nessuno si ubriachi e non vi siano problemi con gli estranei¹.

Anche il decalogo viene redatto, nella prima settimana del movimento, secondo l'opposizione nostro / loro: "Ma noi non abbiamo fretta, perché il tempo dell'ora non è il loro. Il tempo è nostro" (madrid.tomalaplaza.net). Questa necessità di perdurare nel tempo è ciò che piega l'indignazione, inizialmente puntuale, in un contenimento che la rende durativa, come il codice cavalleresco medievale obbligava al contenimento della collera (*rancune*). Ancora Bodei (1991, pp. 181-182) ci ricorda che nell'espressione di Ulisse "Pazienza, mio cuore!" si condensa un codice guerriero proprio della Grecia omerica.

Lo spazio esterno, rispetto al quale i membri del movimento si descrivono indignati, è popolato da soggetti appartenenti al mondo politico e finanziario. In uno dei manifesti del 15M si descrivono chiaramente gli atteggiamenti che sono stati considerati tipici della classe politica:

Ci chiedono un programma politico coloro che sistematicamente ignorano i loro programmi politici. Chiedono trasparenza coloro che non ci hanno mai detto niente.

Coloro che non ci hanno mai chiesto nulla.

Chiedono proposte coloro che hanno milioni e milioni, a coloro che hanno tende e cartone, insicurezza e disoccupazione, debito e ancora più debito.

Chiedono di presentare proposte perché hanno fretta, hanno fretta perché hanno paura².

La diffidenza verso i politici si esprime dal fatto che, come citato sopra, si sono arricchiti ("avere milioni e milioni") mediante le apparenze ("non ci hanno mai detto niente"). L'atteggiamento di fronte a ciò è l'indignazione espressa nelle esplosioni successive e contenute, "l'esplosione può realizzarsi come una catena di esplosioni coerenti, che si susseguono l'una all'altra, che sovrappongono alla curva dinamica una imprevedibilità a più livelli" (Lotman 1993, p. 166).

Il punto di vista è definito come una determinata organizzazione o gerarchia dei contenuti. Il 15M realizza una chiara organizzazione dei valori assiologici che sono considerati contrastanti rispetto alla classe politica ed al mondo finanziario, considerati assieme come il destinatario dell'indignazione. Ciò che ci interessa qui è che, a partire dal movimento stesso, si rappresenta il punto esterno della classe politica verso loro stessi come "paura". Questa configurazione di uno spazio esterno tenuto insieme dalla paura - lo spazio della classe politica, che si mostra nell'agitazione: "hanno fretta" - è quella che, in definitiva, si manifesta negli atteggiamenti tenuti durante gli "scontri" con la polizia, che ha dovuto inchinarsi alla folla in numerose occasioni, davanti al grido "queste sono le nostre armi", mentre i partecipanti alzavano le mani di fronte agli agenti in segno di

resa. Senza dubbio si crea euforia tra i componenti del movimento per il successo di questi eventi. Lo stesso si verifica tra due interlocutori singoli. Ad esempio, se si pensa che qualcuno ci disprezza - al di là che sia così o meno - la nostra reazione può essere di indifferenza quanto di irritazione ed anche di indignazione.

Il movimento 15M osserva anche un altro spazio esterno che chiamiamo esterno 1, sul quale il movimento esercita una strategia di espansione. I confini tra l'interno ed il primo spazio esterno, e tra l'interno e il secondo spazio esterno sono qualitativamente differenti.

A volte, come ci mostra lo stesso Lotman (1998, pp. 108-109), una cultura o subcultura può osservare uno spazio esterno come favorevole alla propria espansione o conquista, o, invece, come una zona impervia, che porta di solito a rafforzare il confine (Lotman *ivi*, p. 111).

L'effetto di questo doppio movimento - da un lato, rafforzare il confine rispetto alla classe politica, e, dall'altro, estendersi in un altro spazio esterno al movimento - risulta evidente in alcuni dei verbali delle commissioni incaricate sia del rapporto con i media, come della estensione e diffusione del movimento:

Non si reagirà alle dicerie e false informazioni diffuse dai media attraverso comunicati nel sito web madrid.tomalaplaza.net, a meno che non risulti assolutamente necessario. Proposta che i cittadini appoggino il movimento dalle loro case appendendo cartelli dai loro balconi³.

Nonostante la sua apertura proclamata, il movimento 15M delinea due confini qualitativamente diversi e si trova in un "aperto, senza simboli né anagrammi"⁴, ma proprio la sua apertura, paradossalmente, si costituisce come la chiusura del gruppo. Il non attenersi alle distinzioni diventa, esso stesso, la distinzione del movimento. In questo modo, si rappresenta tale spazio esterno 1 come spazio di indignazione condivisa rispetto allo spazio esterno 2, quindi uno spazio sul quale si può estendere la solidarietà.

2. L'origine è la meta

Il movimento 15M è "un attante collettivo privo di storia, ha costruito un evento. Ovvero una rottura, una discontinuità, un'esplosione di senso: uno spazio di imprevedibilità lungo la linea del tempo" (Lozano, Serra 2011, p. 1).

Rispetto a tale evidenza, potremmo però chiederci se quella di 15M non sia stata un'esplosione "d'eccezione", utilizzando il concetto di evento di Alain Badiou (1988). La generale condizione "eccezionale" di 15M appare evidente se facciamo riferimento all'ipotesi suddetta dello spazio d'azione e narrazione dell'*acampada* a Plaza del Sol (d'ora in poi: *Acampada Sol*) come elaborazione ed espressione della passione di un'indignazione contenuta e non di una collera puntuale: auto-rappresentazione e prassi collettive tese al mantenimento

della duratività, della 'fiamma' del momento dell'esplosione stessa, della scintilla della rottura.

È esattamente questa paradossale narrazione ed azione della "continua discontinuità", questa "esplosione permanente" (a basso regime, fatta di micro-esplosioni continue e diffuse negli spazi assembleari) ad apparire interessante da interrogare ed analizzare entro il processo di auto-rappresentazione di 15M e *Acampada Sol*, nonché nella sua traduzione in azioni e spazializzazioni concrete. Inoltre riflettere su tale paradossalità e sulla sua traduzione sociale e spaziale significa proporre un parallelo rispetto alla passionalità del movimento stesso, ovvero la sua *rancune*. L'ipotesi di fondo, in questo senso, è che l'indignazione durativa e contenuta trovi lo spazio e la possibilità della sua narrazione ed azione in un *frame* dinamico di concetti e pratiche, una "forma senza contenuto" (Lozano, Serra 2011), vale a dire senza contenuto prestabilito, costantemente agita e rielaborata nello spazio pubblico ed interpersonale.

Nel processo di auto-definizione di 15-M e *Sol*, in altri termini, si dispiega un susseguirsi di frontiere semantiche rigide e labili, di esplosioni e strutturazioni. Ma quest'ultime non costituiscono una definitiva normazione⁵.

L'esplosione è il momento dell'imprevedibilità (Lotman 1993, p. 155) e dell'aumento di informatività del sistema (*ivi*, p. 26). Ad esso segue il momento della scelta-autoconoscenza, che è esclusione delle vie che rimangono così solo possibili (*ibidem*) e soprattutto fa sì che l'accaduto acquisti una nuova realtà e l'evento subisca una radicale trasformazione: ciò che è avvenuto casualmente appare come l'unico accadimento possibile. L'imprevedibilità viene così sostituita nella coscienza dell'osservatore con la regolarità (*ivi*, p. 27). L'accaduto è proclamato fondamentale, storicamente predeterminato, normale ed inevitabile. Il non accaduto è impossibile (*ivi*, p. 29).

La stabilizzazione non coincide con la regolarità intesa ed agita come inevitabilità. La scelta e l'autocoscienza non coincidono con la fissità e la normazione (riferimento ad una norma fissa): esse coincidono con una dinamica, con la permanenza della dimensione della discontinuità-virtualità.

Questo però non significa un'indeterminazione assoluta: piuttosto la narrazione di 15M e *Sol* si rappresenta e si concretizza come una paradossale "stabilizzazione dinamico/destrutturante", come una scelta continuamente rinnovata proprio dal mantenimento dell'elemento dell'esplosione, e per questo non coincidente con la sfera della fissità-normazione. In altre parole, l'imprevedibile-virtuale riemerge continuamente dalla stessa dinamica della scelta-autocoscienza, nell'autodefinizione come nell'azione pubblica.

In questo senso, 15M e *Sol* esplicitano uno spazio semi-otico filosoficamente riconducibile alla duratività di ciò che Pierre Lévy definisce virtualità: "virtuale è il complesso problematico, il nodo di tendenze e di forze che

accompagna una situazione, un evento, un oggetto, e che richiede un processo di trasformazione: l'attualizzazione" (Lévy 1997, p. 6).

Quello che però appare ancora più significativo è come l'evento 15M-Sol spiazzi con un colpo di coda il chiudersi della cornice teorica di Lévy: la virtualizzazione degli *acampados* è tutt'altro che "esodo", distacco dal qui ed ora, è tutt'altro che radicale ex-sistere (Levy 1997, p. 9).

O meglio, è un paradossale esodo-distacco dal quotidiano esistere da intendersi come una piega interna: nello spazio e nelle prassi quotidiane viene creata una zona "d'eccezione" nella quale pur rimanendo saldamente radicati nel qui ed ora, gli attanti operano un'eccedenza creativa del reale, un accrescimento di informazione e memoria futura. Ma come leggere tale paradossale piega interna?

Certamente il movimento non solo nasce, ma cresce e si sviluppa, nella sua stessa paradossale apertura virtuale-esplosiva durativa, come atelico. C'è però da intendersi sia sul senso di quell'alfa privativa che sul senso del *telos*. Potremmo chiederci se si tratti di un'effettiva assenza di qualsiasi finalità oppure dell'assenza di una finalità, da intendersi come una progettualità-identità definitiva e statica. Va da sé che l'aver interrogato e letto 15M-Sol alla luce della sua paradossale discontinuità rispetto alle riflessioni di Lotman e Lévy circa esplosione e virtualità, implica una nostra risposta alla domanda nel senso della seconda accezione, vale a dire: assenza di una finalità preordinata. Evidentemente, siamo sullo stesso livello analitico della questione circa la scelta-autoconoscenza successiva all'esplosione: 15M-Sol non sostituisce l'imprevedibilità con la regolarità. L'accaduto non è proclamato fondamentale, storicamente predeterminato, normale ed inevitabile. Proprio a partire da qui, l'assenza di finalità è da intendersi come una messa in crisi dell'accezione sia contrattualistica che giusnaturalistica della sua relazione rispetto ai mezzi. Intendiamo porre l'ipotesi che si tratti di un'inedita modalità di pensare e cercare di attualizzare il rapporto mezzi-fini nell'azione collettiva politico-sociale. "Il mezzo è la meta. E' un laboratorio: non è importante la soluzione materiale ma il processo"⁶. "Si vede allora come fondamentale non sia il messaggio, ma la forma e il suo farsi" (Lozano, Serra 2011, p.2).

Tale inedita modalità, del resto, è leggibile come un portato ed allo stesso tempo una determinante essenziale della medesima paradossale virtualizzazione-esplosione durativa, a livello della sua narrazione ed azione quotidiana, a sua volta sussumibile nei perni teorico-pratici della "democrazia reale ora" e della cultura e prassi della non-violenza. "Definirsi mano a mano che si procede e mai rimanere totalmente definiti. La cultura non violenta dà forza, che non è lo stesso della violenza. La violenza debilita la forza"⁷.

In questo senso sembra emergere una narrazione riconducibile a quello che Walter Benjamin definisce il

percorso verso la realizzazione dello stato d'eccezione effettivo, possibile attraverso l'azione di una *reine Gewalt* (in questo caso Benjamin utilizza *Gewalt* nel senso di forza-potenza) da intendersi come *medio puro*, cioè figura di una paradossale "medialità senza fini" (nel senso di fini preordinati) (Benjamin 1955).

Anche ad un simile orizzonte critico, vogliamo ipotizzare, può essere ricondotta la narrazione ed azione di 15-M e Sol, che si auto-rappresenta, esperisce ed organizza come a-gerarchica, orizzontale, deprivata della funzione legittimante dell'autorevolezza-potere per mirare piuttosto ad un potenziamento della forza-attività permanente capace di giocare con e scardinare la dinamica includente/escludente (inevitabile produttrice di terzietà espiatoria) del potere stesso.

La forza del movimento non mira a porre né tantomeno a conservare un diritto-norma-potere, quanto a deporre la sua stessa dinamica interna, aprendo così ad un'origine a venire, "una grammatica, uno stile, la memoria di una politica futura" (Lozano, Serra 2011, p. 2).

Note

- 1 www.madrid.tomalaplaza.net.
- 2 www.madrid.tomalaplaza.net.
- 3 www.madrid.tomalaplaza.net.
- 4 www.madrid.tomalaplaza.net.
- 5 www.unalinasobreelmar.net.
- 6 www.youtube.com, documentario *#AcampadaSol - Historia de una ciudad*.
- 7 www.unalinasobreelmar.net, *Mapa no-violencia de 15M*.

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.

- Agamben, G., 2003, *Stato d'eccezione. Homo sacer 2.1.*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Badiou, A., 1988, *L'être et l'événement*, Paris, Editions du Seuil.
- Benjamin, W., 1955, *Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; *Angelus Novus: saggi e frammenti*, Torino, Einaudi 1994.
- Bodei, R., 1991, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli.
- Greimas, A.J., 1983, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Éditions du Seuil; trad.it. *Del senso II. Narrativa, modalità, passioni*, Milano, Gruppo Editoriale Fabbri 1984.
- Greimas, A.J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.
- Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions: des*

- états de choses aux états d'âme*, Paris: Éditions du Seuil; trad.it *Semiotica delle passioni*, Milano, Bompiani 1996.
- Hartog, F., 1996, *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Lotman, J.M., 1993, *Kul'tura i vzryv, Gnosis*, Moskva; trad. it. *La Cultura e l'esplosione*, Milano, Feltrinelli 1993.
- Lotman, J. M., 1998, *Semiosfera II*, Madrid, Cátedra.
- Levy, P., 1995, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris, La Découverte; trad. it *Il virtuale*, Milano, Raffaello Cortina 1997.
- Lozano, J., Serra, M., 2011, "15M: anno zero", in "Alfabeta2", n.13, p. 23.

Sitografia

- www.madrid.tomalaplaza.net, sito web dell'Acampada di Sol a Madrid, consultato il 7 luglio 2011.
- www.unalinasobreelmar.net, consultato il 9 luglio 2011.
- www.youtube.com, documentario #AcampadaSol-Historia de una ciudad, consultato il 10 luglio 2011.



Tra ragione e sentimento Le reti civiche e la generazione della passione civile Antonio Santangelo

202

1. La partecipazione civile tra mass media e personal media

Questo articolo nasce dalla constatazione del grande interesse, mediatico e politico, suscitato dalle cosiddette "reti civiche", spazi telematici in cui i cittadini possono sperimentare nuove forme di aggregazione sociale, attorno ai temi della vita pubblica. A questo proposito, per esempio, Riccardo Luna (2011) parla di "rivoluzione" e di una democrazia che nasce sul web – il "we gov" – diventando sempre più diretta, efficace e soprattutto coinvolgente, capace di risvegliare la passione civile di moltissime persone.

Dietro all'uso della parola rivoluzione, mi sembra evidente il rimando alla "primavera araba", salutata da molti come un movimento di liberazione favorito dalle nuove tecnologie di comunicazione e dai social network, in contesti in cui agli individui veniva impedito o reso difficoltoso organizzare le proprie lotte politiche attorno a forme di pensiero antagonistiche rispetto a quelle dei governi, propagandate dai mass media di regime. Un vento di cambiamento che, secondo lo stesso Luna e altri osservatori, avrebbe cominciato a soffiare anche in Italia, concorrendo a determinare i risultati delle elezioni amministrative della scorsa estate. Quelle, per intenderci, della storica affermazione di Giuliano Pisapia alle comunali di Milano, ai danni del sindaco uscente Letizia Moratti e dell'establishment che da decenni governava il capoluogo lombardo.

Per queste ragioni, durante la campagna elettorale milanese, insieme con la collega Giulia Bertone del Politecnico di Torino, ho deciso di monitorare il sito web PartecipaMi, della Fondazione Reti Civiche di Milano, comparando le pratiche di comunicazione dei suoi iscritti con quelle attivate spontaneamente dai cittadini, nello stesso periodo, sui più noti social network e, contemporaneamente, con il contesto mediatico generale nel quale le persone avevano costruito le proprie intenzioni di voto.

Il mio obiettivo era comprendere se e in che modo la grande passione civile che si respirava in quei giorni fosse influenzata dalla partecipazione democratica diretta, consentita dalle reti telematiche. Ma, soprattutto, volevo occuparmi della supposta contrapposizione tra i cosiddetti "personal media" digitali e i mezzi di comunicazione di massa. Intendevo indagare la relazione tra i meccanismi dell'appassionamento collettivo alla politica e le logiche di utilizzo "integrato" di tutti i contenuti mediatici a disposizione degli elettori. La mia ipotesi, in linea con alcune teorie che illustrerò più avanti, era che nessuna rete civica e nessun social network potessero funzionare con efficacia, senza interagire strategicamente con i mass media, in un continuo gioco di rimandi e di reciproche manipolazioni che ci impone di studiarli come un unico "sistema", un grande spazio sociale nel quale le persone costruiscono insieme sia la propria identità come individui, sia una visione politica del mondo collettivamente condivisa.

2. Due diverse visioni del concetto di cittadinanza

Ad una prima osservazione, meramente quantitativa, i numeri apparivano impietosi per le Reti Civiche di Milano, non solo nel confronto con il pubblico dei media tradizionali, ma anche con quello degli utenti dei social network. Il sito temporaneo dedicato al dialogo diretto tra i cittadini e i candidati alle elezioni comunali, con le sue poche centinaia di utenti, e quello permanente, con circa 1.100 iscritti in sei anni, erano poca cosa rispetto, per esempio, ai 70.000 mila fan in tre settimane della pagina satirica di Facebook intitolata "È tutta colpa di Pisapia", dove ogni giorno Letizia Moratti veniva presa in giro per le sue improvvise dichiarazioni sulle sciagure in cui sarebbero incorsi i cittadini se avessero consegnato Milano ai "pericolosi" uomini di sinistra.

Eppure PartecipaMi era davvero un ottimo sito, sempre aggiornato su tutto ciò che poteva essere utile per formarsi una corretta e bilanciata intenzione di voto. I suoi iscritti avevano spazi e strumenti per approfondire le proprie competenze sulla vita della città, grazie ai materiali multimediali messi a disposizione da moderatori competenti e concittadini; potevano seguire in diretta le sedute del consiglio comunale e interagire con i consiglieri, discutendo la loro agenda e proponendola a propria volta; potevano discutere le proprie idee per migliorare Milano, in forum volti alla produzione di

documenti fattivi; in alternativa, potevano concentrarsi sulla propria zona, segnalandone i problemi e ipotizzando soluzioni; infine ognuno, compresi i candidati, poteva aprire un proprio blog, per esprimersi compiutamente verso tutti i partecipanti e tratteggiare al meglio la propria visione dell'attività politica in città.

Fiorella De Cindio, progettista di PartecipaMi, come anche del sito della Fondazione Reti Civiche di Milano, descrive questi spazi come dei "digital habitat deliberativi" (Bertone, De Cindio e Krzatala-Jaworska 2011) e sostiene che:

la rimediazione più efficace che il sito attua [...] è quella del forum e dell'agorà [...] lo spazio pubblico in cui liberi cittadini si confrontano in modo razionale, sostenendo le proprie idee, appoggiando o criticando in modo trasparente quelle di altri, giudicando e decidendo secondo regole condivise [...] che si rifanno alla tradizione del pensiero democratico occidentale, e al modello della sfera pubblica di Habermas.

Questa citazione di Habermas mi sembra molto interessante, perché poggia su una visione della sfera pubblica che per tanti versi appare lontana dalla nostra, come è facile dimostrare andando a riprendere le parole del noto studioso tedesco (1962, p.6):

Nel dialogo dei cittadini tra loro le cose si articolano nel linguaggio e acquistano forma; nella lotta degli eguali tra di loro si mettono in vista i migliori e conquistano la loro essenza – l'immortalità della gloria. Mentre nei confronti dell'*oikos* i bisogni elementari e il conseguimento del necessario alla vita sono pudicamente celati, la *polis* offre campo libero a chi vuole distinguersi onorevolmente: i cittadini trattano da eguali con eguali, ma ognuno si sforza di emergere [...] Non la formazione sociale che ne è il fondamento, ma proprio il paradigma ideologico ha conservato nei secoli la sua continuità.

La supposta razionalità del cittadino coinvolto nelle reti civiche, che secondo De Cindio dovrebbe deliberare con la forza dell'intelletto, nell'agorà della *polis*, le posizioni necessarie a provvedere non ai propri bisogni personali, ma a quelli della collettività, si scontra evidentemente con l'emersione dell'*oikos* (per usare un eufemismo) dei personaggi pubblici nel dibattito politico contemporaneo.

Nel periodo delle elezioni milanesi, sui media locali e nazionali, tenevano banco i problemi processuali di Silvio Berlusconi, accusato di avere abusato della sua posizione di primo ministro della Repubblica Italiana, in una serie di scandali sessuali tra cui quello con una minorenne marocchina. C'era poi la notizia di Roberto Lassini, candidato del Pdl alle elezioni comunali del capoluogo lombardo, che aveva fatto affiggere per la città una serie di manifesti che accostavano i magistrati della procura milanese ai brigatisti rossi. Intanto, il noto giornalista Roberto Saviano era stato attaccato dal ministro Maroni per aver sostenuto in televisione che la Lega Nord, nelle regioni settentrionali, intratteneva rappor-



Fig. 1 – I due modelli contrapposti di rappresentazione della cittadinanza.

ti d'affari con la 'ndrangheta e con altre associazioni criminali. Un fatto, questo, che si collegava al problema delle possibili speculazioni negli appalti per l'Expo 2015, una importante fiera internazionale assegnata a Milano. Sullo sfondo, serpeggiava la sfiducia nei confronti della cosiddetta "casta" dei politici, corrotti, clientelari, privilegiati e incapaci di occuparsi onestamente della cosa pubblica, ai quali si contrapponeva la figura dell'anziano Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, rappresentato invece come una persona seria, integerrima e preoccupata solo dell'interesse collettivo. Infine, nel dibattito televisivo su Sky, che aveva concluso la campagna elettorale, Letizia Moratti si era scagliata contro Giuliano Pisapia, accusandolo di essere stato condannato in gioventù, quando militava nelle frange della sinistra radicale, per furto d'auto e pestaggio. Un'accusa a cui il candidato a sindaco, per motivi tecnici legati al funzionamento del programma televisivo nel quale gli era stata rivolta, non aveva potuto replicare e che si era poi rivelata falsa.

Analizzando i modelli di rappresentazione della cittadinanza che stavano alla base dei discorsi di De Cindio sulla struttura e sulla funzione delle Reti Civiche come spazi di democrazia partecipata, e di quelli che circolavano sui media nel periodo delle elezioni amministrative, era facile rinvenire due configurazioni semantiche molto precise, rette da diverse configurazioni narrative. Da un lato, c'era la visione "habermasiana" di una *polis* in cui tutti, dai cittadini ai politici, fino ad arrivare alle istituzioni, condividessero i medesimi valori, improntati al bene pubblico. Un modello nel quale gli individui si sarebbero dovuti mettere disinteressatamente al servizio della collettività, distinguendosi per le proprie competenze e per tutto ciò che questo "sapere e poter fare" avrebbe loro permesso di compiere in favore della cittadinanza. In questa visione virtuosa della vita civile, il fecondo rapporto tra le persone e i loro rappresentanti avrebbe dovuto trovare in luoghi come le reti civiche il suo contesto di elezione. Ma anche tutti gli ambiti mediatici in cui veniva dato spazio a figure come quelle già citate di Saviano, di Napolitano, dei "buoni politici" o anche solo dei magistrati intesi come fedeli servitori dello Stato erano figli di questo modo di pensare. Dall'altro lato c'era una visione privatizzata della sfera pubblica, nella quale la mancata condivisione del medesimo orizzonte valoriale contrapponeva gli individui animati da una deontologia che definirei "kantiana"

per il fatto di non essere individualistica, ma indirizzata verso il bene comune, a una forma di cinico utilitarismo, volto a sfruttare a proprio favore le posizioni di vantaggio derivanti dal ruolo politico, istituzionale o di qualunque altro tipo ricoperto da ognuno nella società. In questo modello, il rapporto tra i cittadini e i loro rappresentanti si dimostrava spezzato, non certo fluido e collaborativo come nell'altro caso. Improntato al mercimonio, allo scambio, alla condivisione di interessi particolaristici o, da parte di chi ritenesse di voler stare fuori da questo sistema, al biasimo e alla condanna.

Stando alla mia osservazione delle dinamiche attivate dal progetto PartecipaMi, era chiaro che il modello dei cittadini della *polis* habermasiana risultava molto meno "appassionante" del secondo. Le persone che si cimentavano nelle discussioni razionali all'interno della rete civica milanese erano molto meno di quelle che si indignavano e si accaloravano sui mass media, nei social network e nelle piazze, aggregandosi attorno ai discorsi che portavano avanti la visione utilitaristica a cui ho fatto riferimento, sostenendola o attaccandola. E questo valeva sia per le discussioni sulla "casta" dei politici, sulla corruzione, sugli scandali a luci rosse del premier, sui magistrati politicizzati; sia per la campagna elettorale milanese, dove chi si schierava con il sindaco uscente Letizia Moratti o con Pisapia riteneva di doversi battere contro qualcuno che aveva una concezione di parte della cosa pubblica, volta a escludere e svantaggiare quelli dell'altra "fazione". Anche se i due candidati, in maniera diversa e con strategie differenti, cercavano di accreditarsi come i futuri governanti di tutti, ovunque impazzava la lotta per dimostrare il contrario.

3. Riprogrammare le reti di comunicazione

Rispetto ai luoghi comuni sulla supposta maggiore efficacia dei personal media nel coinvolgimento diretto delle persone attorno ai contenuti che circolano al loro interno, mi sembra importante evidenziare come un ambiente partecipativo quale quello della Fondazione Reti Civiche di Milano, appositamente architettato per favorire la formazione di reti sociali tra individui fortemente motivati a esercitare il proprio diritto di cittadinanza, sia stato in fondo scavalcato, anche su Internet, dall'imponente attività di social networking che avveniva, in maniera estemporanea, attorno ai contenuti dei mass media.

Oltre al già citato "È tutta colpa di Pisapia", un enorme successo veniva riscosso su Twitter da #dilloaobama, in cui il popolo della Rete prendeva in giro Berlusconi, strenuo difensore della candidatura di Letizia Moratti, il quale a un summit internazionale aveva platealmente comunicato al Presidente degli Stati Uniti che l'Italia era ingovernabile, per colpa della "dittatura delle toghe rosse". La gente si esprimeva a colpi di affermazioni ironiche come "In Italia fa troppo caldo perché abbiamo un meteo di sinistra" o "Pisapia coltiva oppio in Afghanistan".

Nel periodo delle elezioni milanesi, poi, impazzivano i video surreali su YouTube, che giocavano sul meccanismo dell'iperbole, scherzando sulle accuse di estremismo rivolte da Letizia Moratti a Pisapia, per mezzo della stampa. Era questo, per esempio, il caso de "Il favoloso mondo di Pisapie", che con le sue diverse centinaia di migliaia di visualizzazioni superava in popolarità i siti ufficiali dei candidati a sindaco, la tiratura di molti giornali o gli ascolti di tante trasmissioni televisive e radiofoniche sui temi delle elezioni.

Sui social network, dunque, i contenuti dei mass media venivano ripresi, citati, criticati o anche solo riproposti, quando riproducevano le posizioni delle persone che se ne servivano per costruire e alimentare le proprie reti sociali. Un fatto, questo, che si verificava anche su PartecipaMi, dove alcune delle discussioni più accese erano quelle sul faccia a faccia televisivo tra Pisapia e Moratti, volte a dimostrare l'infondatezza delle accuse rivolte dal sindaco uscente al suo avversario; oppure quelle sui reportage di alcune testate giornalistiche, che rivelavano come alcuni eventi violenti verificatisi durante la campagna elettorale fossero stati preparati ad arte per screditare l'immagine dei candidati.

Tutto questo richiama alla mente alcune importanti considerazioni di Manuel Castells (2009), il quale sostiene che le persone utilizzerebbero i personal media per "lavorare" sui mass media, utilizzando i loro contenuti e i loro codici di comunicazione in modo da affermare la propria visione del mondo e condividerla con gli altri. Così sarebbe possibile retroagire sugli stessi mezzi di comunicazione di massa, "riprogrammandoli" e avvicinandoli ancor di più al pensiero dei cittadini.

4. Passioni collettive

Rimane da capire come mai questo fenomeno della riprogrammazione dei contenuti dei mass media si riveli così appassionante da incidere sulla voglia di partecipare alla sfera pubblica da parte dei cittadini.

Per spiegarlo, mi sembra utile riprendere alcuni concetti della semiotica delle passioni e, nello specifico, quelli che, partendo dalla teoria greimasiana sul desiderio come fondamento di tutte le storie in cui ci immedesimiamo (anche quelle che viviamo in prima persona), individuano nei nostri sistemi di valori, influenzati appunto da ciò che vorremmo si realizzasse nella nostra esistenza, i principali strumenti con cui diamo senso al mondo e alla nostra posizione al suo interno. In questo contesto, ciò che ci appassiona è la differenza tra i nostri desideri e la realtà in cui ci troviamo, che in qualche modo ci oppone una resistenza e ci costringe a sforzarci per ottenere ciò che vorremmo (si veda, per approfondire, Greimas, Fontanille 1991 e Fontanille 2004).

Come dimostra Ferraro (2008), un elemento fondamentale di questi meccanismi semiotici è il confronto tra i nostri sistemi di valori personali e quelli degli altri. Poiché, in fondo, quando siamo nel mondo interagiamo con persone animate a loro volta da desideri e modi

specifici di vedere le cose; e dato che i punti di vista diversi dai nostri fanno parte dell'ambiente in cui ci troviamo e lo influenzano; spesso le nostre passioni derivano dallo scontro tra ciò che vorremmo si realizzasse nella nostra vita e ciò che vorrebbero realizzare gli altri. Un meccanismo, questo, che può essere interiore (io mi sento diverso da ciò che desidererei essere) o esteriore (desidero cose differenti da un altro o dagli altri), ma che si fonda sempre sulla relazione tra un sistema di valori individuale e uno condiviso, di natura collettiva (si veda, per approfondire, Marsciani 1991).

Accostando queste teorie ad alcuni modelli linguistici (Saussure 1922) e sociologici (Durkheim 1912) si può sostenere infine che l'identità delle persone dipenda proprio dai loro sistemi di valori e dal significato che la scelta di perseguirli assume agli occhi degli altri. Ciò che spesso ci appassiona, dunque, nella vita di tutti i giorni, è capire e dimostrare chi siamo, sulla base delle relazioni sociali che siamo in grado di costruire attorno al nostro modo di vedere il mondo.

Questi ragionamenti mi sembrano particolarmente utili per comprendere come ci appassioniamo al discorso politico. In questo contesto, infatti, dati certi eventi e uno stato particolare delle cose, ci viene chiesto di scegliere come interpretarli e valorizzarli, facendo ricorso a logiche che quasi sempre sono codificate a livello collettivo. Di conseguenza, veniamo classificati, riconosciuti come portatori di una certa identità sociale (siamo di destra, di sinistra, statalisti, liberisti, eccetera). Ciò che ci appassiona è vedere che il mondo non va come vorremmo e che dobbiamo lottare per cambiarlo, insieme con chi la vede come noi.

Come sappiamo, questo meccanismo è oggi fortemente mediatizzato e funziona pressappoco come nella figura che segue.



Fig. 2 – Il rapporto tra le persone e i discorsi politici.

I nostri punti di vista vengono studiati attentamente e rappresentati nell'agone mediatico, il quale si trasforma in uno spazio sociale (Meyrowitz 1985), luogo di contrattazione della nostra identità sulla base dei codici di lettura del mondo a cui ci accostiamo e di cui ci appropriamo. Ci basta andare in giro con un certo giornale sotto il braccio per comunicare le nostre idee politiche; o essere spettatori di un talk show televisivo invece che di un altro.

Il modello di analisi denominato "usi e gratificazioni" (si veda, per esempio, Grandi 1994) è in grado di rendere conto di queste logiche di utilizzo dei media e ci impone di comprendere appieno il senso dei modelli culturali che sono alla base di certi programmi in tv, degli articoli di giornale, delle discussioni che avvengono sui social network e dei progetti attorno ai quali si strut-

turano interi ambienti di comunicazione, come quelli delle reti civiche. Questo è fondamentale, perché poi le persone si appropriano di queste cose per dire chi sono, aggregandosi dentro e attorno ai loro contenuti; e portano avanti visioni del mondo che sicuramente sono in grado di influire sulla *polis*, per riprendere le categorie di Habermas.

La ricerca che ho condotto sul sito PartecipaMi e sui meccanismi mediatici che si sono attivati nel corso delle elezioni milanesi del 2011 dimostra proprio questo: che tra un modello "razionale" di rappresentazione della cittadinanza, tutto giocato sulla forza delle buone idee per migliorare la città; e uno "passionale", incentrato sul fortissimo biasimo nei confronti degli utilitaristi della politica; il secondo ha generato più partecipazione. La gente, o quantomeno chi ha sostenuto Pisapia, si è sentita più coinvolta da questo genere di discorsi, a prescindere dal fatto che essi provenissero dai mass media o dai personal media; e li ha amplificati, introducendoli nelle proprie reti sociali. Il punto, infatti, era portare avanti e comunicare una precisa visione di se stessi e del proprio ruolo di cittadini. Non che le idee delle Reti Civiche di Milano non fossero condivisibili: semplicemente, prima di aderirvi, era necessario rifondare la *polis* attorno a un sistema di valori davvero comune a tutti.

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.

- Bertone, G., De Cindio, F., Krzatala-Jaworska, E., 2011, *ComunaliMilano2011: cittadini e candidati si confrontano in rete*, in print per Marsilio Editore.
- Castells, M., 2009, *Communication Power*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *Comunicazione e potere*, Milano, Università Bocconi Editore 2009.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi 2006.
- Ferraro, G., 2008, *Antenato totemico e anello di congiunzione*, in N. Dusi, G. Marrone, a cura, *Destini del sacro*, Roma, Meltemi.
- Fontanille, J., 2004, *Soma et séma. Figures du corps*, Paris, Maisonneuve et Larose; trad. it. *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Roma, Meltemi 2004.
- Grandi, R., a cura, 1994, *I mass media tra testo e contesto. Informazione, pubblicità, consumo sotto analisi*, Milano, Lupetti.
- Greimas, A.J., Fontanille, J., 1991, *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris, Éditions du Seuil; trad. it. *Semiotica delle passioni. Dagli stati di cose agli stati d'animo*, Milano, Bompiani 1996.
- Habermas, J., 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen*

- Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag; trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza 2005.
- Luna, R., 2011, "È il "we-gov", una rivoluzione la democrazia nasce sul web", in *Repubblica Tecnologia*, www.repubblica.it/tecnologia/, consultato il 9 settembre 2011.
- Marsciani, F., 1991, *Uno sguardo semiotico sulla vergogna*, in I. Pezzini, a cura, *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio.
- Meyrowitz, J., 1985, *No sense of place. The impact of electronic media on social behavior*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Bologna, Baskerville 1993.
- Saussure, F., 1922, *Cours de linguistique générale*, Paris, Editions Payot; trad. it. *Corso di linguistica generale*, Roma-Bari, Laterza 2001.