

n.5  
Novembre  
2012

RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI



**P**ROSPETTIVE DIGITALI  
COMUNICAZIONE



# RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI



riviste scientifiche Anvur area 13  
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11del 30/12/2010

Direttore Editoriale Massimo Canevacci  
Direttrice Responsabile Anna Maria Di Miscio

## **Comitato Scientifico**

Massimo Canevacci - Luisa Valeriani  
Irene Strazzeri - Luca Simeone - O. Kyra Pistilli

## Indice

<i>Open source cure</i> , Anna Maria Di Miscio .....	5
<i>Scienze della comunicazione tra insulti, emergenze e preveggenza</i> , Stefano Cristante .....	8
<i>Società liquida o lotta di classe?</i> Andrea Miconi .....	15
<i>Mitogenesi della violenza di genere nel linguaggio dei media</i> , Giorgia Bordoni .....	19
<i>L'ubiquità fragile</i> , Nicola Pentecoste .....	28

# OPEN SOURCE CURE

## LA CURA DI SALVATORE IACONESI



### ANNA MARIA DI MISCIO

Salvatore Iaconesi è laureato in ingegneria Robotica (BEng, Robotics and Automatics Engineering) e specializzato in architettura e design tecnologico.

Gà project coordinator per Telecom, HG3, Ericsson, Siemens, IRES, Brainwave, e visiting Professor presso l'Università degli Studi di Roma La Sapienza, è Presidente di FakePress, [<http://www.fakepress.it/>], un Think Tank internazionale che promuove l'esplorazione di nuove forme di pubblicazione, lavora nel campo dei sistemi di informazione, della ricerca di nuove tecnologie e del software sperimentale.

Più di 300 sono i suoi progetti nei settori delle tecnologie avanzate. Con Oriana Persico (nickname Penelope di Pixel), sua compagna nella vita e nel lavoro, ha dato vita a straordinari progetti di New Media Art, ha sperimentato inedite modalità di rappresentazione e contaminazione tra arte, scienza, didattica e ricerca.

Sono entrambi una vera eccellenza nel campo dell'arte digitale e un esempio in Italia di creatività e sperimentazione di nuove tecnologie. Le numerose performance di Salvatore e Oriana, assidui sostenitori del movimento open source, sono un incessante invito a riappropriarsi dei mezzi che la tecnologia offre.

Non più di un mese fa Salvatore ha pubblicato on line tutte le informazioni sulla sua patologia, un tumore al cervello e, per farlo, ha dovuto superare un limite imposto dai formati chiusi e proprietari che limitano l'accesso e la lettura della cartella clinica digitale, ma anche e soprattutto la possibilità di inviarla a medici oncologi che avrebbero potuto salvargli la vita.

L'ha craccata, ha liberato i dati sensibili contenuti nella cartella (le analisi e i referti dell'Ospedale San Camillo – Forlanini di Roma) e li ha condivisi integralmente in rete [<http://www.artisopensource.net/cure>], avviando così un percorso sperimentale che ribalta del tutto il concetto di cura e l'esperienza della malattia.

Se l'Italia non ancora muove i primi passi verso l'agenda digitale e gli open data, Salvatore è già futuro, apre a nuove frontiere della Biomedica.

L'open source cure, che Iaconesi ha disseminato in rete, rivendica il pieno diritto di disporre di dati

in formato aperto e leggibile da qualsiasi macchina – e allo stesso tempo ribalta e rinnova concetti ormai consolidati e condivisi dalla comunità scientifica: la dimensione della illness narrative, ovvero la rappresentazione soggettiva dell'esperienza della malattia, e della disease, la patologia narrata nelle forme e nelle modalità condivise dalla comunità scientifica: le cartella cliniche.

*Ho un tumore al cervello. Ieri sono andato a ritirare la mia cartella clinica digitale: devo farla vedere a molti dottori. Purtroppo era in formato chiuso e proprietario e, quindi, non potevo aprirla né con il mio computer, né potevo mandarla in quel formato a tutti coloro che avrebbero potuto salvarmi la vita. L'ho craccata. L'ho aperta e ho trasformato i suoi contenuti in formati aperti, in modo da poterli condividere con tutti. Solo oggi sono già riuscito a condividere i dati sul mio stato di salute (sul mio tumore al cervello) con tre dottori, due mi hanno già risposto. Sono riuscito a farlo solo perché i dati erano in formato aperto e accessibile: loro hanno potuto aprire i file dal loro computer, dal loro tablet. Mi hanno potuto rispondere anche da casa. Progressivamente, renderò disponibili tutte le risposte che riceverò, sempre in formati aperti, così che chiunque abbia il mio stesso male possa beneficiare delle soluzioni che ho trovato. Questa è una CURA. E' la mia CURA OPEN SOURCE. Questo è un invito a prendere parte alla CURA. Salvatore Iaconesi*

L'esperienza della malattia di Iaconesi si fa ora storia di innovazione culturale e digitale, e l'arte digitale si fa creazione ed espressione di nuove opportunità di cura:

*Cura in diverse culture vuol dire cose differenti. Ci sono cure per il corpo, per lo spirito, per la comunicazione. Prendete le informazioni sul mio male, se ne avete voglia, e datemi una CURA: fateci un video, un'opera d'arte, una mappa, un testo, una poesia, un gioco, oppure provate a capire come risolvere il mio problema di salute. Artisti, designer, hacker, scienziati, dottori, fotografi, videomaker, musicisti, scrittori. Tutti possono darmi una CURA Create la vostra CURA usando i contenuti che trovate in DATI/DATA qui in questo sito, e inviatela a [info@artisopensource.net](mailto:info@artisopensource.net). Tutte le CURE saranno messe qui. Salvatore Iaconesi*

"Fabbricante di cittadinanza attiva e partecipata, di democrazia informativa, di futuri possibili", così il direttore dell'Internet Festival, Edoardo Fleishner, descrive la vita e l'opera di Iaconesi. Ma suo messaggio virale ha in tempi brevissimi contaminato il web, anche l'oncologo Umberto Veronesi ha prontamente risposto all'appello di Iaconesi:

*Per l'idea della "cura open source" Salvatore Iaconesi va prima di tutto ringraziato. Il suo gesto di dare alla sua diagnosi di cancro la massima visibilità possibile, mettendo l'intero contenuto della sua cartella clinica su web, è una forma di lotta ai tabù che ostinatamente circondano questa malattia. Ancora non è scomparsa dalla nostra cultura l'idea che il cancro sia una maledizione, una iattura, una punizione divina o uno spettro che si potrebbe materializzare al solo pronunciare il suo nome. Non è raro che il tumore sia indicato come "il brutto male". Salvatore invece ha chiamato la sua malattia con il proprio nome, dandone ogni dettaglio conosciuto, e in questo modo ha messo il cancro sul piano di qualsiasi altra grave malattia. Un'azione importante contro le sue rappresentazioni. E' un cancro la mafia, l'inflazione, la crisi finanziaria: metafore che ancora esistono e inducono chi riceve una diagnosi di tumore, a negarla, a rimuoverla o a affrontarla con un'ansia che non giova all'adesione alla cura. Oppure a rinchiudersi nella solitudine e abbandonare la speranza, come qualcuno che non ha più nulla da dare alla comunità. Salvatore ha ribaltato questa situazione e il valore simbolico della sua iniziativa, non si discute. Umberto Veronesi [[http://www.repubblica.it/cronaca/2012/09/11/news/caso\\_iaconesi\\_la\\_lettera\\_di\\_umberto\\_veronesi-42364544/](http://www.repubblica.it/cronaca/2012/09/11/news/caso_iaconesi_la_lettera_di_umberto_veronesi-42364544/)]*

Molte sono le risposte che Iaconesi ha ottenuto da chi, come Veronesi, è chirurgo oncologo, ma il contagio non si ferma qui, il messaggio di Iaconesi ha raggiunto con successo alcuni esponenti delle istituzioni e della politica.

Quattro deputati del Partito Democratico hanno presentato l'iniziativa di Iaconesi in un'interrogazione parlamentare al Ministero della Salute in cui chiedono e promuovono la digitalizzazione delle informazioni sanitarie e la possibilità di rilascio dei dati clinici di tutti i cittadini italiani in un formato aperto e non proprietario. Uno strumento utile che annulla la distanza spazio-temporale tra la domanda di cura e la presa in carico del paziente, che potenzialmente può raggiungere, ovunque egli sia, lo specialista esperto e ottenere, così, il trattamento clinico più efficace e appropriato.

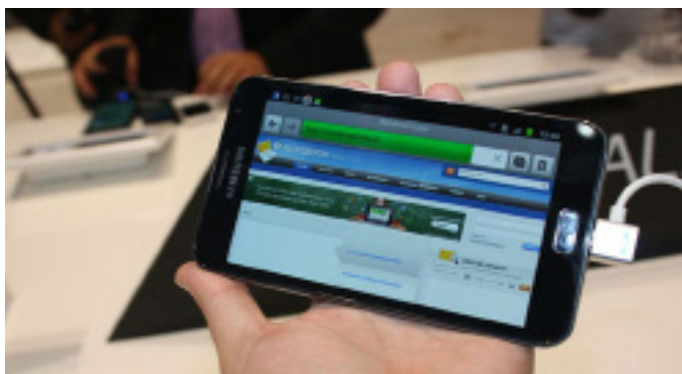
Cinquantamila utenti della rete hanno già visionato in 3D su Second Life il glioma (brain cancer) di Iaconesi, i referti diagnostici e le analisi cliniche; e sono già molti i medici e i chirurghi oncologi che hanno

inviato suggerimenti terapeutici.

*Tutto questo – spiega Iaconesi – è servito per mettere in connessione dottori cinesi, europei e americani che stanno discutendo del mio caso. Progressivamente, renderò disponibili tutte le risposte che riceverò, sempre in formati aperti, così che chiunque abbia il mio stesso male possa beneficiare delle soluzioni che ho trovato.*

# SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE TRA INSULTI, EMERGENZE E PREVEGGENZA

**STEFANO CRISTANTE**



*I rumors, le dicerie, sono vecchi quasi quanto la storia dell'uomo. Ma con la nascita di internet sono diventati onnipresenti. Ne siamo sommersi. Le voci false e infondate sono particolarmente moleste, provocano un danno reale a individui e istituzioni e spesso sono refrattarie alle correzioni. Possono minacciare carriere, programmi politici, funzionari pubblici e a volte la democrazia stessa. (Cass R. Sunstein, *Voci, gossip e false dicerie*, Feltrinelli 2010, p. 11)*

Rai 3, 11 gennaio 2011. Va in onda il talk-show *Ballarò*. Mariastella Gelmini, ministra della scuola e dell'università, rispondendo a una sollecitazione di Giovanni Floris, così si esprime: "(...) Allora è chiaro che i giovani sono – come dire? – sfiduciati, esiste un problema di precarietà, di difficoltà, nel rendersi autonomi dalla famiglia, nel poter avere dei figli. La condizione giovanile presenta dei problemi, ma la soluzione non è cavalcare le paure, piuttosto è avanzare delle proposte. Noi abbiamo pensato per esempio alla riforma della scuola superiore che ha voluto dare peso specifico all'istruzione tecnica e all'istruzione professionale perché riteniamo che piuttosto di tanti corsi di laurea inutili in scienze delle comunicazioni o in altre amenità servano profili tecnici competenti che incontrino l'interesse del mercato del lavoro."

Chiede Floris: "Scienze della comunicazione viene classificata come amenità *tout-court*?"

Risponde la ministra: "Beh insomma, diciamo che non aiuta a trovare lavoro, questi sono i dati..."

Floris: "Dipende come la fai però..."

Gelmini: "No, le dico che purtroppo sono più richieste lauree di tipo scientifico, lauree che in qualche modo servono all'impresa." (<http://istruzione.liquida.it/focus/2011/01/13/il-ministro-gelmini-contro-scienza-delle-comunicazioni-e-una-laurea-inutile>)

Due anni prima (19 gennaio 2009) era stato il discusso anchor-man Bruno Vespa a dettare la linea culturale dominante. Al termine di una trasmissione di *Porta a porta* dedicata a un delitto efferato (caso Meredith), Vespa esclamava, rivolgendosi a un gruppo di studenti liceali presenti alla trasmissione: "Abbiamo bisogno di ingegneri, abbiamo bisogno di tecnici importanti. Una sola preghiera: non vi iscrivete a scienze della comunicazione, non fate questo tragico errore, che paghereste per il resto della vita!"

([http://www.comunitazione.it/leggi.asp?id\\_art=4826&id\\_area=4&mac=2](http://www.comunitazione.it/leggi.asp?id_art=4826&id_area=4&mac=2)).

Più o meno nello stesso periodo (marzo 2009) il ministro del Lavoro Sacconi dichiarava alla stampa: "Nel curriculum di una persona, di un giovane in particolare, peserà nel dopo crisi anche la sua capacità di essersi messo in gioco, di aver accettato anche un lavoro manuale, umile. Conterà nel suo curriculum se è stato disponibile a svolgere un lavoro anche semplice con il quale ha imparato ad essere responsabile di una mansione, a raggiungere un risultato. Certo se è laureato in scienza della comunicazione non è che abbia molto appeal". (<http://centrodestra.blogspot.com/2009/03/crisi-economica-sacconi-giovani-siano.html>)



Fino a qui il centrodestra. Ma anche Romano Prodi, premier del governo di centrosinistra dal 2006 al 2008, aveva più volte fatto notare come l'alto numero di iscritti a Scienze della comunicazione rispetto alle facoltà scientifiche fosse indice di un cattivo rapporto tra la formazione e il mercato del lavoro (<http://www.politicaonline.it/?p=325>).

Insomma, la considerazione negativa sui nostri corsi di laurea sembrerebbe politicamente *bipartizan*, seppure con un ben più evidente grado di stigmatizzazione da parte del centrodestra (fino al "grido di dolore" di Vespa, vera e propria perla comunicativa di questi anni). Quindi, verrebbe da pensare, di fronte a una così forte accentuazione critica vi saranno dati oggettivi che impongono ai politici e ai giornalisti considerazioni così pesanti.

Invece no. I dati forniti da AlmaLaurea – ritenuti puntuali e credibili dalla comunità scientifica – non descrivono alcuno stato di emergenza dei laureati in comunicazione italiani, che a cinque anni dalla laurea (vecchio ordinamento quinquennale) lavorano nell'87% dei casi (contro una media nazionale dell'82%) e che anche nella laurea triennale sono sopra la media (49 contro 42,4%). Benino anche le nuove lauree specialistiche, con il 60% di occupati contro il 57% della media nazionale (<http://www.studenti.it/universita/iniziative/scienze-comunicazione-laura-inutile-dati-almalaurea-smentiscono-gelmini.php>)

Se dunque la situazione dei laureati in Scienze (plurale) della comunicazione (singolare; cfr. [www.miur.it](http://www.miur.it)) non è peggiore di quella di tanti altri laureati (anzi, nella maggior parte dei casi è decisamente migliore) perché da parte della classe politica italiana nel suo complesso vi è un tale accanimento? Su cosa si fonda questo accanimento?

Per senso di responsabilità le risposte a questi interrogativi vanno esaminate in chiave autocritica. Una prima notazione riguarda la strategia organizzativa attraverso cui si sono articolati i corsi di studi in scienze della comunicazione in Italia. Nel nostro paese i *media studies* di elaborazione anglosassone sono giunti con molto ritardo. Mentre nel resto d'Europa prendevano piede in modo sempre più consistente – fin dagli anni '60 del Novecento – le aree di ricerca e di didattica in comunicazione (di massa, di impresa, pubblica, e così via) in Italia si è dovuto attendere l'inizio degli anni '90 per i primi corsi (Salerno, Siena e Torino *in primis*, poi Roma "La Sapienza" e Lumsa). Corsi salutati da un subitaneo successo di partecipazione studentesca, verificabile nel grande afflusso di domande per sottoporsi al test di ammissione (i corsi erano a numero chiuso). In alcune realtà si poté optare, dopo un quinquennio di cosiddetta sperimentazione, addirittura per l'istituzione di nuove facoltà intitolate alle scienze della comunicazione. Tra queste nuove facoltà non si può non ricordare quella istituita presso "La Sapienza" di Roma, che raggiunse l'iperbolica cifra di circa 16mila studenti iscritti, diventando una delle facoltà più popolate d'Italia.

Nel mentre però si liberalizzavano le iscrizioni cominciava, praticamente nello stesso periodo, una diminuzione (lenta ma progressiva) delle iscrizioni stesse, che coincideva a sua volta con una diffusione sempre più massiccia dei nuovi corsi in tutta Italia (più di settanta nei primi anni del 2000, un numero probabilmente eccessivo).

Per capire il fenomeno occorre riandare al clima culturale presente in quegli anni nelle università italiane: l'esigenza di una riforma – sentita da settori amplissimi della docenza e della popolazione studentesca – venne incanalata normativamente nella direzione del cosiddetto sistema del 3+2 con crediti formativi obbligatori (Cfu). Si sono spesi da allora fiumi di inchiostro sulla presunta bontà di questo sistema, su cui non intendo soffermarmi (anche se, come molti colleghi, ho maturato nel corso degli anni una valutazione assai critica su questo nuovo apparato organizzativo). Per quanto riguarda i corsi di scienze della comunicazione, è innegabile che il 3+2 abbia portato a due conseguenze: da un lato una formattazione/omologazione dei nostri corsi rispetto a tutti gli altri (va ricordato che le prime lauree in comunicazione erano a percorso quinquennale, a differenza di tutte le altre lauree di stampo umanistico, all'epoca quadriennali). In secondo luogo una frammentazione delle pratiche di insegnamento attraverso una distribuzione di crediti formativi in misura minima (ricordo personalmente insegnamenti che si componevano di soli 2 Cfu).

Ciò non è imputabile alla cattiva fede di docenti e presidenti dei corsi: la verità è che l'arrivo del nuovo sistema colse tutti impreparati. In molte situazioni si credette di poter utilizzare le opportunità del 3+2 inserendo piccoli moduli che – nelle intenzioni dei proponenti – avrebbero esteso e ampliato le conoscenze

degli studenti, non riuscendo a prevedere, invece, il pericolo di una frammentazione e di una parcellizzazione delle conoscenze. Moltiplicando gli insegnamenti da pochi crediti si è anche evocato un certo numero di docenze "esterne" (di derivazione più o meno professionale) all'interno dei nostri corsi, senza possedere né i budget per ancorarle continuamente alla didattica né la disponibilità a organizzare dei concorsi per rendere stabili queste presenze nell'ordinamento universitario.

E ora, con la combattutissima riforma Gelmini del dicembre 2010, ci troviamo di fronte a corsi di studio che fanno una fatica enorme a poter contare sui requisiti minimi di funzionalità, a cominciare dai 12 docenti necessari per tenere in vita un corso triennale e dagli 8 docenti necessari per un corso magistrale.

Prima di passare ad esaminare un possibile insieme di motivazioni politico-culturali esogene anti-scienze della comunicazione vorrei ricordare inoltre un paio di autogol messo a segno dagli stessi corsi di laurea in Scienze della comunicazione. Mi riferisco ad alcune celebri lauree *honoris causa*. In particolare quella a Vasco Rossi e quella a Valentino Rossi entrambe del 2005. L'intento autopromozionale delle università appariva evidente: piazzando un prodotto come Vasco o come Valentino nelle corde dei media si intendeva offrire una ribalta agli stessi corsi di studio, e attraverso questi alle università di insediamento. Più iscrizioni uguale più budget. E i media reagirono come previsto, dando ampio spazio alle cerimonie di laurea dei notissimi personaggi, con il loro ampio seguito di simpatia giovanile.

Tuttavia fu sottovalutato l'effetto boomerang di quelle trovate apparentemente felici. Perché tra tutte le facoltà esistenti in Italia si scelse proprio Scienze della Comunicazione per laureare quelle celebrità? Perché – si disse – i due Rossi sapevano *comunicare*. In che senso? Nel senso che di fronte alle telecamere erano spesso disinibiti, divertenti e un po' sopra le righe. Ciascuno a suo modo: Vasco con più irriverenza, Valentino con più ingenuità e tenerezza. Ma, soprattutto, erano incontestabilmente famosi e iper-mediatizzati. Ne esce un ritratto senz'altro poco articolato (del senso) delle scienze della comunicazione, e degli apparati scientifici (e dei talenti) a supporto della loro indagine e della loro didattica. Se Vasco Rossi non fosse mai arrivato al successo con le sue canzoni, se Valentino Rossi non avesse mai vinto una gara motociclistica, qualcuno si sarebbe mai accorto della loro *capacità* di comunicazione? E' quindi evidente che questa loro qualità (ammesso che sia tale) dipende dal loro autentico talento (musicale/poetico nel primo caso, tecnico/sportivo nel secondo).

Credo che l'università italiana avrebbe dimostrato un certo coraggio conferendo ai due personaggi lauree coerenti con questo ragionamento, ad esempio una laurea in Lettere a Vasco Rossi per i suoi testi e una Laurea in Ingegneria a Valentino Rossi per la sua conoscenza "empatica" dei motori. In questo modo si sarebbe sottolineato che anche all'esterno della formazione universitaria è possibile sviluppare un sapere, declinato sulle abilità e sulla dedizione, fondamenti di esperienze eccellenti. La scelta invece compiuta lascia ampi margini all'idea che i saperi tradizionali (letterari o tecnici) non avrebbero accolto le due esperienze, che sono state così premiate e riconosciute attraverso il pertugio opaco della "capacità di comunicazione". Qualcosa che risulta poco chiaro e in fondo posticcio. Una capacità "spettacolare" appiccicata a capacità maggiori e determinanti.

Fin qui la parte autocritica.

In realtà però il pregiudizio radicatosi nell'opinione pubblica grazie alla comunicazione negativa dell'attuale ministro e di altri esponenti del mondo politico e giornalistico non fa leva su una difficile organizzazione didattica nazionale e locale o su iniziative poco meditate da parte di alcune università.

Il pregiudizio anti-scienze della comunicazione parte da più lontano e si fonda su un paradosso.

Trovare qualcuno (politico, giornalista, imprenditore, sindacalista, eccetera) disposto a negare la fortissima accentuazione degli aspetti comunicativi nella società nel suo complesso è quasi impossibile. Detta in positivo: chiunque ormai riconosce – nella transizione da società industriale a società postindustriale, o, se si preferisce, da società fordista a società postfordista – un peso specifico alle nuove tecnologie della comunicazione, ai media e alla circolazione del sapere come fattori decisivi e inediti della tenuta e dello sviluppo sociale. L'insieme di questi fenomeni porta inoltre a toccare con mano il fatto che una parte non piccola della nuova occupazione (dei nuovi mestieri) sarà fornita dall'ambito comunicativo.

Quindi, ciò che i corsi di studio in scienze della comunicazione hanno evidenziato, anche in Italia, è l'urgenza di elaborare profili di studio coerenti con queste osservazioni, inserendo una proposta istituzionale nella caotica (e disegualitaria) navigazione del mercato del lavoro comunicativo. Non solo: quanto più la comunicazione diviene centrale nel nostro mondo, tanto più l'esigenza di saperne leggere i movimenti e le strategie deve diventare parte di un bagaglio conoscitivo critico da parte degli studenti. Ecco quello che tanti nostri corsi hanno cercato di portare avanti durante gli anni accademici: presentare agli studenti testi e materiali di studio che entrassero nel merito di scelte comunicative compiute da teorici, da imprenditori del settore, da specialisti e consulenti. Si è cercato di fare luce sulla storia dei media senza tralasciare la dinamica organizzativa dei media stessi, e il loro intreccio con legislazioni, apparati e organizzazioni.

Questa impostazione è di fatto antitetica rispetto alle narrazioni favolistiche sulla creazione di imperi mediatici nati dal talento imprenditoriale di una o poche persone. E' di fatto opposta alla strategia di ingresso nel lavoro comunicativo possibile solo ai figli di professionisti del settore. O a coloro che sono disposti a sborsare decine di migliaia di euro per master gestiti direttamente da holding mediatiche.

Ecco ciò che non piace a molti: che i nostri corsi di studi non solo si permettano di fornire una formazione ampia e interdisciplinare sui fenomeni comunicativi, ma che in più tentino di stimolare gli studenti a osservare criticamente i media, l'uso distorto dell'informazione, gli intrecci infelici tra politica e comunicazione.

Se la questione risiedesse soltanto nella difficoltà di impiego dei giovani laureati in scienze della comunicazione – come apparentemente sostiene la Gelmini – il fatto non sussisterebbe, o comunque riguarderebbe una più generale e complessa relazione tra saperi socio-umanistici e mercato del lavoro. Ma la Gelmini aggiunge una parola-chiave: "amenità". Con questa espressione sarcastica si indica un giudizio di valore che equivale a "non serve". Un corso di studio, come infatti aggiunge Gelmini, inutile.

Nella mente di chi pensa che il sapere sia solo un insieme di pratiche standardizzate da ingurgitare, l'insulto si autogiustifica. Infatti in un ambiente pullulante di praticoni e di scimmiettatori, il laureato in scienze della comunicazione, portatore sano di innovazione (cioè di potenziale miglioramento professionale), è scomodo e inutile. *Ameno*. Viene da pensare che nell'immaginario di cui è imbevuta la Gelmini – l'immaginario culturale berlusconiano – non vi sia bisogno di energie di questo genere nei media: sono sufficienti le figure "esperte" e le veline.

Ma forse sto esagerando. Per difetto. Non è stata forse una scelta politica tra le più limpidamente ideologiche quella dell'attuale presidente del Consiglio di inaugurare l'anno accademico presso la sede del Ceu? Cosa vuole dire questa scelta? C'è forse una struttura imprenditoriale che riesca a rappresentare in modo migliore del Ceu che il sapere è una merce, che il sapere si compra e che l'università pubblica è sostanzialmente inutile?

Torniamo a noi.

Cheché ne dica l'attuale (e quindi transeunte) ministro, i corsi in Scienze della comunicazione non sono affatto inutili e non spariranno nonostante il bruciante desiderio di cancellazione che proviene dall'*habitus* culturale berlusconiano.

Tuttavia i nostri corsi sono senz'altro perfettibili, e merita di essere presa in considerazione una revisione critica dei nostri percorsi didattici, specie ora che per molti di quelli inaugurati all'alba del XXI secolo si avvicina (o è già in atto o è addirittura già da tempo trascorso) il decennale dell'istituzione.

La prima osservazione che intendo compiere riguarda lo statuto *epistemologico* dei nostri corsi. Se riflettiamo sulla condizione di partenza dei nostri studi – l'istanza interdisciplinare – occorre ammettere che non sempre la pluralità dei campi disciplinari implicati ha favorito una visione d'insieme dei fenomeni e delle prassi comunicative. Lo studio della comunicazione non può essere una semplice sommatoria di competenze specialistiche derivanti da campi di studio già da molto tempo formalizzati, come l'economia, la sociologia, la semiotica, la linguistica, la storia, la filosofia. Dobbiamo questo chiarimento a noi tutti, ma soprattutto agli studenti.

Sono convinto che la comunicazione possa aspirare a una propria densità cognitiva fatta di immersioni in profondità nelle questioni di fondo in essa implicate. Un laureato in Scienze della comunicazione

non deve limitarsi a conoscere i percorsi storici dell'umanità: deve possedere un'idea forte della storia della comunicazione. Quindi non solo, ad esempio, come si può leggere la formazione dei movimenti totalitari nell'Europa del XX secolo, ma come quei movimenti comunicavano, quali media privilegiavano, quali politiche culturali mettevano in essere. Dovessimo affrontare lo studio di eventi e fenomeni del passato (anche remoto), la logica cognitiva non dovrebbe cambiare: la democrazia ateniese può essere rivisitata anche dal punto di vista comunicativo, giacché l'osservazione di fondo è che gli esseri umani hanno sempre comunicato e che da sempre la comunicazione ha rappresentato una condizione biopolitica decisiva. Lo stesso dicasi dell'economia della comunicazione e dell'informazione, e persino della filosofia della comunicazione (come rientra tale tematica nella riflessione filosofica degli antichi e dei moderni?).

Penso che uno sguardo attento alla comunicazione potrebbe essere considerato come preliminare alla ricostruzione complessiva dello studio della società: da uno scettro o da una corona si può risalire alle abitudini comunicative del potere medievale, e da queste all'esercizio del potere, ai conflitti tra impero e papato, alle modificazioni del governo dovute alla costruzione e all'edificazione territoriale, alle credenze e agli apparati di sorveglianza. La formazione culturale di cui abbiamo bisogno – e che abbiamo bisogno di scambiare con gli studenti – parte a mio avviso dal riconoscimento della centralità comunicativa dell'essere umano. In questo senso riuscire a presentare l'articolazione dei fatti comunicativi come una delle grandi strategie sociali di conservazione e innovazione umana dovrebbe rappresentare uno sforzo collettivo degli studiosi coinvolti.

E' perfettamente ovvio, d'altronde, che una strategia cognitiva come questa necessita per affermarsi di un lavoro di medio-lungo periodo sui raccordi tra i diversi aspetti disciplinari specifici. Abbiamo bisogno di ponti epistemologici, di ricongiungimenti tematici e metodologici. E questa soluzione, in ambito didattico e accademico, significa un ritorno autorevole (e diffuso) alla pratica del *seminario*. Il confronto tra prospettive diverse con l'obiettivo di estendere la pratica della conoscenza in profondità dei fenomeni comunicativi. Questo approccio non è affatto neutro o meramente retorico. La trasformazione del docente universitario in burocrate – con l'infittirsi di mansioni prevalentemente d'ufficio e di registrazione e con la frammentazione della didattica, nonché con un aumento oggettivo dei carichi di lavoro dovuto alla mancanza di *turn-over* accademico – è agevolata e accelerata dalla riforma Gelmini.

Ampliare invece il lavoro cognitivo – non solo con la propria attività di ricerca individuale, ma soprattutto con il confronto dialettico tra diversi ambiti – rappresenta un'inversione significativa della tendenza a considerare l'università un luogo dedicato a una didattica statica e ripetitiva, tanto più anacronistica se in evidenza è un campo cognitivo in tumultuoso mutamento come la comunicazione. Inoltre, potenziare la pratica del seminario significa offrire all'attenzione degli studenti uno strumento meno routinario delle lezioni. Con la propensione al seminario si amplia e si riconnette a un'idea universalistica la stessa *offerta formativa*. Cioè si offre agli studenti qualcosa che eccede i rigidi moduli della programmazione didattica, e li si spinge a un esercizio critico permanente stabilito sulle fondamenta dello scambio di visioni dei fenomeni e di metodi per capirli e interpretarli.

Nel bilancio che possiamo fare dopo circa un decennio di istituzione dei nostri corsi urge considerare un altro aspetto decisivo. Quest'aspetto riguarda l'ambito delle prassi comunicative rese possibili agli studenti. A molti di noi docenti di Scienze della comunicazione è capitato in questi anni di compiere viaggi all'estero per motivi accademici. A molti di noi è capitato di fare lezione o partecipare a convegni all'interno dei corsi di Scienze della comunicazione di altri paesi, soprattutto europei. A nessuno di noi sarà sfuggito come in molti casi la situazione delle infrastrutture comunicative a disposizione degli studenti sia decisamente migliore di quella della maggioranza dei corsi di studio in comunicazione del nostro paese.

Il deficit italiano rispetto alle attività laboratoriali è palese.

Credo non sia più possibile considerare questo handicap alla stregua di un vuoto da colmare con la buona volontà didattica. O i ragazzi e le ragazze che studiano con noi hanno a disposizione telecamere, microfoni, software per il montaggio audiovisivo, studi e mixer oppure semplicemente non possono apprendere e auto-apprendere. Approcci teorici alla comunicazione sono auspicabili e praticabili. Ma l'assenza di una simulazione del lavoro necessario per dare vita a un'esperienza formativa nell'ambito dei media rischia di

precludere ai nostri studenti un pezzo rilevante di formazione.

Certamente molti nostri corsi di studio presentano una densità cognitiva maggiore di molti corsi esteri dello stesso tipo. La maggiore preparazione teorica dei nostri migliori laureati rispetto ai loro coetanei europei mi sembra tangibile. Chi ha insegnato all'estero ha potuto – credo – avvedersi di un nostro punto di forza. Nello stesso tempo abbiamo toccato con mano il fatto che uno studente di scienze della comunicazione (per esempio in Spagna, Germania e Olanda) abitualmente deve superare prove pratiche rivolte alla gestione di un programma radiofonico o televisivo, alla costruzione di soggetti e di sceneggiature, al montaggio audiovisivo.

E' stato almeno in parte irresponsabile creare dei corsi di studio in scienze della comunicazione senza la certezza di poter contare su un'area tecnico-produttiva a piena disposizione della didattica e degli studenti, anche se è vero che il varo dei nostri corsi ha coinciso con la brusca transizione dai budget universitari dignitosi ai budget zero dell'epoca Tremonti-Gelmini.

Oggi però c'è un'opportunità in più a nostro vantaggio, offerta da tecnologie a costo molto basso e da software e piattaforme multimediali gratuite. Proprio in un periodo di vacche magrissime possiamo tentare un recupero legato all'area del fare, mettendo in campo tutte quelle chance (a cominciare dalle webradio e webtv) che possano coinvolgere e addestrare gli studenti, nonché migliorare l'accessibilità pubblica dei nostri corsi di studio e della nostra didattica. E' sempre più semplice e sempre meno costoso realizzare cataloghi podcast contenenti lezioni e conferenze, iniziative e tavole rotonde. Ne risentirà non solo la diffusione del nostro mondo nella vita collettiva (per ogni navigante l'università sarà accessibile e frequentabile), ma soprattutto lo studio dei nostri ragazzi, che vedrà moltiplicate le fonti cognitive (perché avere a lezione in aula 200 studenti, di cui la metà svogliati, quando è possibile a tutti ricevere la lezione scaricandola dall'archivio della webtv universitaria? Magari con 100 studenti presenti in aula e altri 100 connessi da casa la didattica viaggerebbe più spedita).

Infine, un'ultima osservazione che riporta all'esordio di questo scritto.

Grazie alle rozze dichiarazioni di ministri, politici e anchor-men si è cercato di diffondere un'immagine negativa dei corsi di laurea in Scienze della comunicazione. Chiunque può pensarla come gli va in quel momento, ma non i ministri della repubblica. E' inaudito che un ministro che dovrebbe rappresentare il trait d'union tra il governo e l'università usi contro uno dei suoi corsi di studio parole che equivalgono a un anatema. Nella società dell'informazione le dichiarazioni dei politici di primo piano (e tra questi ovviamente i ministri) ricoprono un valore particolare, perché sono megafonate violentemente dai media e arrivano alle orecchie di tutti. Compresi gli studenti. Comprese le famiglie. Le quali pagano le tasse universitarie dei figli. Ed è comprensibile che molti genitori e molti studenti liceali prossimi all'iscrizione universitaria possano prendere sul serio le dichiarazioni ministeriali, sbagliate nel merito e scorrette nella modalità comunicativa.

In questo modo ai nostri corsi di studio è stato arrecato un danno.

Se nel futuro dovessero persistere prese di posizione simili da parte di membri del governo nei confronti dei nostri corsi di studio esprimo l'auspicio che i docenti e gli studenti di Scienze della comunicazione sappiano rispondere con sdegno e fermezza. Ogni giorno facciamo del nostro meglio perché si accrescano le nostre competenze e migliori la situazione dei nostri studenti: la pagnotta ce la guadagniamo quotidianamente. Essere insultati e considerati inutili da chi dovrebbe governare e migliorare la nostra qualità organizzativa generale (e fa invece il contrario) non è cosa da far passare ulteriormente sotto silenzio.

## Postilla

A un anno di distanza dalla pubblicazione del mio articolo, ho chiesto alla redazione della Rivista di scienze sociali di poterlo ripresentare. Non mi pare, infatti, che siano di molto cambiate le condizioni accademiche e mediatiche dentro cui vivono i corsi di laurea in Scienze della comunicazione.

Vorrei però aggiungere alcune riflessioni sulla "pars construens" della mia analisi. Nell'articolo ho insistito sulla necessità di dare vita a un'estensione della pratica dei *seminari*, intesi come momenti di saldatura

di approcci disciplinari diversi e che tuttavia debbono convivere nella nostra area (multi)disciplinare. Nel precedente anno accademico, a Lecce abbiamo celebrato il decennale del corso di laurea in Scienze della comunicazione dell'Università del Salento. Abbiamo voluto un decennale molto sobrio, con due iniziative di taglio seminariale che abbiamo chiamato "Incontri di comunicazione" e "Libri di comunicazione", che hanno coperto un arco di vari mesi. E' stata un'occasione per incontrare colleghi di altre sedi universitarie e autori di lavori recenti e significativi, tra cui filosofi, sociologi, linguisti, esperti di comunicazione politica ([www.scienzecomunicazioneunile.it/decennale/](http://www.scienzecomunicazioneunile.it/decennale/)). A dicembre del 2011 abbiamo dato vita a due convegni nell'arco di una settimana. Il primo, dedicato al rapporto tra comunicazione e menzogna, tematica centrale da sempre nella storia della comunicazione e tanto più in una fase in cui l'irruzione del digitale consente un nuovo tipo di riproducibilità (e manipolazione) tecnica di immagini e testi. Il secondo, dedicato al centenario della nascita del grande mediologo canadese Marshall McLuhan (per entrambe le iniziative vedi [www.scienzecomunicazioneunile.it/menzogna/](http://www.scienzecomunicazioneunile.it/menzogna/)).

La logica degli incontri a cui abbiamo dato vita è, appunto, il seminario. Una forma di impollinazione culturale, antichissima per tradizione, che ha bisogno di essere riscoperta: gli spazi di attività tendono alla riduzione nelle more della riforma Gelmini perché rappresentano un investimento, e gli investimenti – all'interno di un bilancio pressoché interamente votato al pagamento degli stipendi del personale strutturato – tendono in questa fase a scomparire.

Nel corso dell'anno accademico 2011-2012 abbiamo, invece, tentato un ulteriore esperimento. Abbiamo chiesto a un insieme di figure professionali presenti nel territorio salentino (che vi risiedono o che comunque lo conoscono) di collaborare con il nostro corso di laurea per dare vita a una serie di laboratori per gli studenti. Alla fine abbiamo organizzato quindici Lab.com, cioè appuntamenti di settore in grado di coinvolgere molte decine di studenti in attività di apprendimento e di progettazione. Ogni responsabile poteva contare su cinque o sei appuntamenti: la sfida era di riuscire a comunicare il massimo delle conoscenze in un numero limitato di ore, in modo da non confondere i laboratori con i normali corsi. Questi i campi coinvolti: cibo e comunicazione, cinema, filosofia e psicoanalisi, come si fa una web tv, comunicazione per la pubblicità, elementi di giornalismo televisivo, fare un documentario, immagini e grafica, letteratura anglo-americana, marketing politico, elementi di psicoanalisi della comunicazione, musicologia, progettazione per il web, scrivere per la pubblicità, visual storytelling.

Abbiamo messo molta carne al fuoco, ma avevamo bisogno di sperimentare: come affermavo nel corso dell'articolo, le nuove tecnologie della comunicazione consentono un salto di qualità cognitivo. Bisogna tuttavia che le tecnologie leggere siano a disposizione di studenti ed esperti per poterle utilizzare nelle loro potenzialità. I corsi di laurea in comunicazione sono nati anche e soprattutto per liberare energie in direzione di un "saper fare": ma, a differenza degli altri paesi europei, in Italia solo alcuni corsi hanno potuto contare su acquisti di attrezzature valide e aggiornabili. Con i Lab.com abbiamo cercato di mappare una possibile offerta extra-didattica per stabilizzare campi e oggetti cognitivi, pur fondamentali per uno studente di comunicazione, che rischiano di non poter entrare in contatto con l'organizzazione accademica.

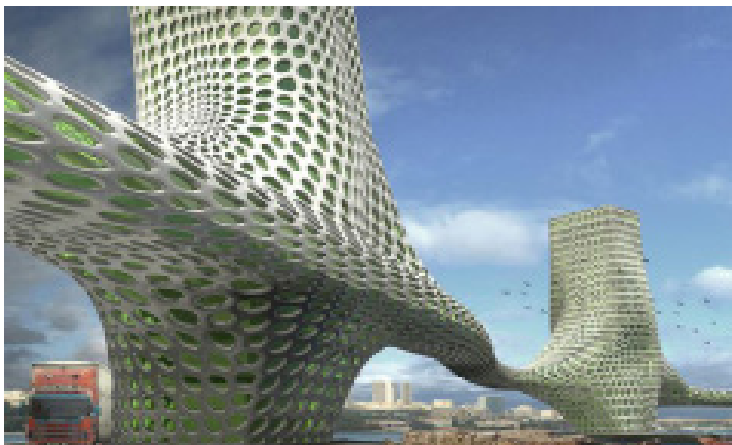
Quindici laboratori rappresentano un numero enorme e uno sforzo organizzativo non da poco. Probabilmente quest'anno ne presenteremo un numero più limitato, su cui operare con investimenti anche esterni.

Ma, ripeto, è essenziale che i corsi in Scienze della comunicazione mantengano un'attenzione alla sfera operativa così come a quella teorica. La legge di riforma Gelmini attua una regolamentazione strettissima su aspetti di governance, riducendo gli spazi di democrazia. Tuttavia l'ossessione per garantire ai vertici delle università un esercizio strabordante di potere lascia dei vuoti nelle retrovie: la particella elementare dell'edificio universitario, i corsi di laurea, è regolamentata in modo molto schematico. Esistono cioè degli spazi dove poter agire, possibilmente coinvolgendo nelle nostre idee e iniziative anche colleghi di altri approcci disciplinari.

# SOCIETÀ LIQUIDA O LOTTA DI CLASSE?

**ANDREA MICONI**

Le abbiamo provate tutte: generazioni, tribù, *network*, stili di vita, comunità, sub-culture, individualismi di vario tipo. Le abbiamo provate tutte, ma proprio tutte, per dimostrare quello che disperatamente volevamo dimostrare: che il sistema non si organizza più intorno alle divisioni di classe; che le cose sono diventate molto più complicate; che il nostro mondo è troppo *liquido* per essere contenuto da categorie tanto rigide. E se invece avessimo sbagliato di grosso?



Tanto per iniziare, che un'interpretazione della società per divisione di classi faccia tutt'uno con la rigidità del sistema – che è il punto di rottura su cui insistono le mille derive critiche di taglio postmoderno – è non solo da dimostrare, ma tecnicamente sbagliato. Tutto all'opposto, una chiara contrapposizione per classi è la forma che il mondo assume *dopo* la grande accelerazione della modernità, quando il solido si è già dissolto nell'aria, e la direzione del mondo è definitivamente assunta da un groviglio inestricabile di poteri produttivi, tecnologici e finanziari, che continuamente ne fanno e disfano gli equilibri, e che la classe egemone assume in sé come strumento e poi come legittimazione del crimine ultimo della propria conquista del potere.

Prima della sua organizzazione in classi, il mondo era statico – e questa è, semmai, la brutale semplificazione storiografica del marxismo – ma *dopo*, è condannato alla trasformazione continua, destinato a bruciare mille volte all'inferno, e mille volte a risorgere con nuove sembianze. Proprio perché orientato al conflitto – e alla geometria variabile dei suoi risultati - il concetto di classe è semmai una misura del dinamismo del sistema, della sua disponibilità a mutare pelle, del suo darsi come cristallizzazione di movimenti ondivaghi, di avanzamenti e riflussi tra le trincee, di fratture sanate soltanto in superficie dalla cucitura periodica dei cicli di contrazione e sviluppo.

Naturalmente, questo non significa che l'*unica* spiegazione della grande mobilità del moderno sia nel lavoro sommerso del conflitto sociale; né è detto in alcun modo che il tempo della storia sia governato dalla ragione profonda della lotta di classe, dalla tensione tra dominati e dominatori, che muove la corrente sotto il pelo dell'acqua. Ma di certo, e questo è il punto che mi interessa, non è in nome di una così grossolana semplificazione – la necessità di una spiegazione fluida, anziché rigida – che si può eliminare la nozione di classe dal banco della teoria sociale.

Di certo, si tratta di un concetto da revisionare mille volte, come da tempo viene fatto, né peraltro, lo ammetto, ho le competenze necessarie ad assumerne la difesa d'ufficio. E anzi, si può perfino convenire sul fatto che la categoria di classe sociale, se proviamo ad applicarla davvero alla realtà contemporanea, funziona fino ad un certo punto, per non dire che fa acqua da tutte le parti; ma le *altre* categorie che abbiamo a disposizione, voglio dire, siamo sicuri che funzionino meglio?

E allora, prendiamo rapidamente in considerazione le ipotesi alternative che si sono succedute, e valutiamole, a loro volta, senza troppa indulgenza. Le categorie di "tribù" o di "comunità", per iniziare, offrono una buona metafora di alcune forme di aggregazione, ma in termini analitici sono del tutto fallimentari, perché rinnegano il loro significato sociologico elementare: quello di gruppi dotati di altissima fedeltà e di una

feroce solidarietà interna, con uno spazio minimo concesso alla realizzazione delle anime individuali. Quello di generazione è per parte sua un concetto potentissimo, nessuno lo nega, ma ancora in attesa di una messa a punto, e finché non sapremo rispondere ad alcune domande elementari – perché gli intervalli generazionali dovrebbero aprirsi a distanze di tempo regolari, ad esempio – continueremo ad usare come *spiegazione* dei fenomeni di consumo un'entità che di per sé non sappiamo spiegare.

La categoria di sub-cultura, ancora, ha il merito di aprire uno squarcio su mille pratiche interessanti del contemporaneo, ma sembra spiegare per definizione più i fenomeni di nicchia che quelli di massa, e assumerla come variabile decisiva, in più, significa generalizzare in modo improprio quello che vale solo per determinati contesti metropolitani.

Se passiamo poi alla nozione di stile di vita, su cui gli istituti di ricerca hanno costruito una discreta fortuna, è difficile non vederla come una semplice ricostruzione ex post dell'accaduto, nel migliore di casi, se non come una tautologia bella e buona, che spiega i comportamenti di consumo in base alla propensione ad attivarli (il che, appunto, chiude il circolo del discorso, senza spiegare nulla). L'insistenza sulla centralità dei legami di rete, infine, è probabilmente una concessione allo spirito del nostro tempo; ma che tutti i gruppi sociali – e magari anche tutti i soggetti politici, già che ci siamo – si organizzino in forma di *network*, questo è poco più che un luogo comune, ancora tutto da dimostrare.

Ancora più curioso è poi che, da molte parti, alla presunta rigidità di una sociologia latamente marxista si sia voluto rispondere con la pretesa effervescenza dei paradigmi dell'immaginario, che invece loro si – insistendo sulla tenuta di lunghissima durata delle funzioni primarie, e delle figure archetipe che lo popolano – dovrebbero insistere sul taglio in ampiezza della sincronia anziché su quello verticale del divenire, e imprigionare la storia nella dimensione quasi immobile delle strutture profonde.

Una spiegazione della società radicata nelle teorie dell'immaginario è una cosa ampiamente legittima, ci mancherebbe altro, ma per sua natura poco aperta all'evoluzione, perché le strutture remote degli archetipi, dell'inconscio collettivo e delle mentalità sono quelle meno soggette al cambiamento, e non è quindi su questo piano analitico che si può cogliere il senso e la direzione del divenire storico. A meno, naturalmente, di non forzare la categoria stessa di immaginario, facendone lo spazio simbolico di ogni sperimentazione, o il crogiolo della post-modernità, ribaltandone così la semantica storica originale; a meno, insomma, di usarla come si usa la scatola del prestigiatore, come un'accozzaglia di contraddizioni in termini, e come una vaga legittimazione per le tesi più fantasiose.

In altri termini, mi pare che siamo qui di fronte a due problemi diversi, che spesso vengono indebitamente sovrapposti: la tenuta della nozione di classe sociale in sé – che peraltro rimane certamente da valutare – e il più generale problema della tenuta di *ogni* concetto, che rimanda invece alla drammatica sfasatura tra il tempo sociale e il tempo della riflessione, all'impossibile conciliazione tra una realtà fluida e continua, e una teoria che è invece inevitabilmente astratta e *discreta*. Ma che questo metta in discussione la categoria di classe, più di tanti altri concetti con cui si è cercato di organizzare la realtà storico-sociale, è una conclusione tutto sommato arbitraria.

Se scendiamo dal piano teorico a quello storico, poi, il discorso diventa improvvisamente più semplice: perché nella realtà sociale di oggi, voglio dire, è *del tutto evidente* che le classi esistono ancora. Prendiamo, ad esempio, quello che scrive dell'Italia il Rapporto Istat 2012:

*l'Italia, [...] pur avendo registrato un'alta mobilità assoluta, è tuttora un paese caratterizzato da una scarsa fluidità sociale. Come emerge dagli indici di mobilità sociale relativa, la classe sociale di origine influisce in misura rilevante sul risultato finale, determinando rilevanti disuguaglianze nelle opportunità offerte agli individui: al netto degli effetti strutturali, tutte le classi (in particolare quelle poste agli estremi della scala sociale) tendono a trattenere al loro interno buona parte dei propri figli e i cambiamenti di classe sono tanto meno frequenti quanto più grande è la distanza sociale che le separa.*

Tutto qua: le classi trattengono i soggetti al proprio interno, segnando i limiti del possibile, e tratteggiando il perimetro di un'eterna ingiustizia. Un'acquisizione tutt'altro che sorprendente, intendiamoci; e infatti, la vera questione da porsi è semmai perché, a fronte di una così evidente tenuta delle disuguaglianze di classe, le scienze sociali si siano ostinate a negarne la portata, a voltare lo sguardo dalla parte opposta, e



inseguire ostinatamente le spiegazioni meno strutturali. Una tendenza ancora più inspiegabile, questa, se consideriamo che il mondo degli ultimi venti anni è caratterizzato da iniquità perfino maggiori, rispetto a quella che eravamo abituati a considerare come la tradizionale società di classi, a cui decenni di battaglie sindacali avevano se non altro aggiunto il vantaggio di qualche correzione socialdemocratica.

A partire dagli anni '80, invece, il clamoroso spostamento dei redditi verso una porzione minima della popolazione, l'abbattimento dei diritti dei lavoratori e l'onda lunga delle politiche di de-regolamentazione, nel loro insieme, hanno prodotto un sistema in cui le classi sociali, almeno a guardare i dati strutturali, pesano in maniera perfino maggiore, con buona pace di una teoria che ha preferito dedicarsi al tema meno ruvido, e assai più scivoloso, delle *identità*.

Una possibile, convincente spiegazione di questo paradosso – della nuova frattura tra la classe *in sé* e la classe *per sé*, potremmo dire – è quella data da Luciano Gallino, in un libretto dal titolo che è tutto un programma (*La lotta di classe dopo la lotta di classe*, 2012). Secondo Gallino, infatti, la storia degli ultimi trent'anni è segnata da una spietata controffensiva del padronato, che, innescata dalla spinta reazionaria delle politiche reaganiane e thacheriane, ha iniziato la sua riconquista del terreno prima ceduto al fronte sindacale e operaio.

In questo senso, l'inattualità storica della lotta di classe non va letta come una tendenza storica sostanziale, ma come una sottile strategia retorica, messa in atto dalle forze egemoni per nascondere l'arroganza della *propria lotta di classe*, condotta dall'alto verso il basso, contro i diritti dei lavoratori e le politiche di redistribuzione del reddito.

La peggiore beffa del diavolo, si sentiva dire in un bel film di qualche anno fa, è aver fatto credere all'uomo di non esistere; e la più grande vittoria della classe dominante, di certo, è aver fatto credere agli altri *di non esistere più*, spuntando l'arma della lotta politica in mano ai propri avversari, proprio nel momento di massima violenza del conflitto sociale.

E mentre quasi tutti – compresi, in fondo, noi che ci occupiamo di ricerca sociale – si sono lasciati stordire dall'emergenza del nuovo, affrettandosi a descrivere una realtà post-industriale irriducibile alla dimensione del conflitto, la vera lotta di classe ha scavato profondamente sotto la pelle della storia, allargandone le faglie sotterranee, divaricando la distanza tra i *pochi* e i *molti*, e restituendo alla svolta del secolo una contrapposizione bipolare che altro non è, seppure in termini nuovi, che una durissima separazione di classe.

Se il concetto di classe non è dunque da buttare via, da un punto di vista teorico, e se, a livello storico, la demarcazione di classe continua a lasciare impronte riconoscibili sul tessuto sociale, esiste però un punto di rottura del discorso. E' infatti ad un altro livello, che la categoria di classe sociale è stata giustamente sottoposta a dura contestazione: va bene l'analisi strutturale della società, questo è il punto, ma è assurdo pretendere di usare la stessa nozione per spiegare tutti i livelli del reale, dal consumo alla moda, dalla cultura alla comunicazione, fino ai modi del quotidiano.

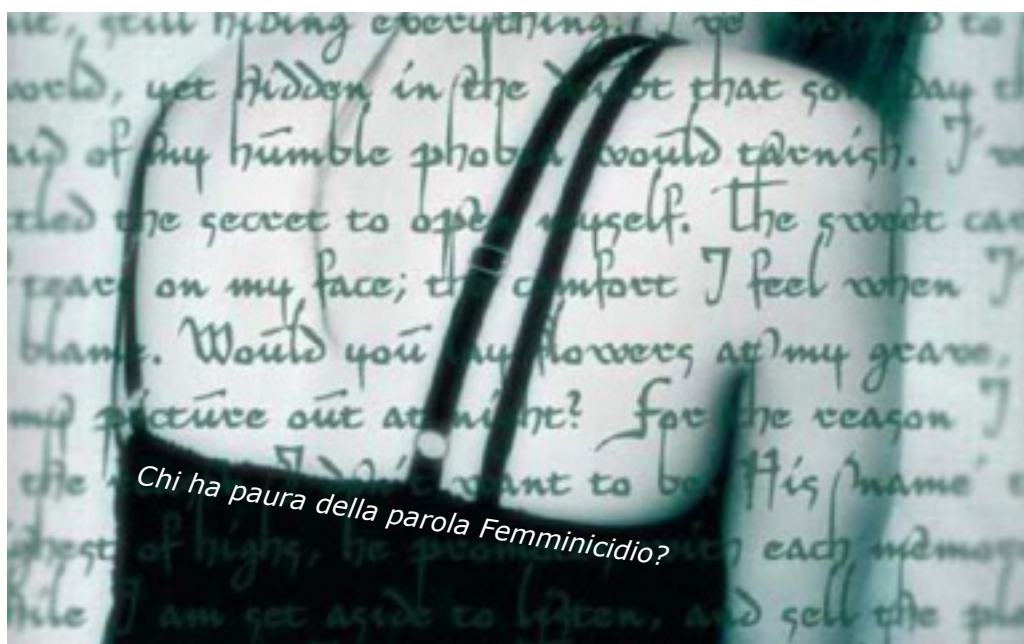
Ed è vero, senza dubbio: la classe è lo schema di organizzazione profondo della società, la matrice del suo funzionamento strutturale, ma a livello di manifestazioni simboliche, di superfici visibili, non è detto che le cose funzionino alla stessa maniera. Ma abbiamo davvero ragionato sulle conseguenze di queste assunzioni?

Un mondo sociale che si organizza per classi, e un'industria culturale che ne taglia trasversalmente le distinzioni, restituendo l'immagine di un sistema più fluido e dinamico – la stessa industria culturale, questo è facile da dimostrare, le cui leve di comando sono saldamente nelle mani delle classi dominanti. E insomma, unite i puntini, e otterrete un profilo piuttosto familiare: quello di un sistema dello spettacolo che oscura le divisioni di classe, a tutto vantaggio del suo apparato di controllo; e questa, di certo, non è una conclusione delle più concilianti.

Guardiamo la società – la ripartizione delle ricchezze, le possibilità di carriera, l'esposizione al rischio, la mobilità sociale, il controllo dei flussi, l'accesso al credito, la varietà delle esperienze, perfino la geometria urbana delle residenze - e qui, su ogni *singolo* livello, troverete una chiara stratificazione di classe.

Guardiamo invece *l'immagine* della società, il campo della cultura, e qui troveremo uno schema di appartenenze più incerto, mille mode trasversali, un pulviscolo di stili e di pratiche, una perturbazione non sempre riducibile all'energia primaria di un centro egemone; in sintesi, un consumo culturale che non si organizza in modo altrettanto chiaro secondo le divisioni di classe. Come dire, la società è ancora divisa in classi, ma i suoi apparati simbolici ne mostrano un'immagine diversa; ma questa non era forse pura, semplice, *tragica* Scuola di Francoforte?

# MITOGENESI DELLA VIOLENZA DI GENERE NEL LINGUAGGIO DEI MEDIA



## GIORGIA BORDONI

Il linguaggio regge l'essere del mondo garantendo, attraverso il piano speculare di una semantica, l'espressione del suo conformarsi. La fenomenicità di un mondo – il mondo *per come* si manifesta all'apprensione di chi ne fa esperienza – deve dunque, al fine di raggiungere una concretezza e una certa materialità concettuale, essere stata tradotta a una stabilità strutturale genetico-teleologica e a dinamiche causali precise proprio mediante l'intervento di quello che si può definire un *sovra-impianto trascendentale*: il codice dei segni linguistici che si situa ontologicamente a fondamento del rapporto di presupposizione rispetto al sorgere del mondo medesimo; ne è, in altri termini, la condizione di possibilità, ciò che permette a un mondo di 'venire al mondo'. Il linguaggio, pertanto, come condensazione ordinata e significativa dell'estrema agilità del reale nel suo darsi, è al tempo stesso un'istanza ordinante, organizzatrice e autoritaria.

La tenuta di un mondo sembra, perciò, a partire dai postulati qui messi in gioco, dipendere e misurarsi sulla capacità che l'ordine linguistico che lo dispiega dimostra nel mantenersi quale salda, unica e potente narrazione su tale cosmo; vale a dire sulla sua abilità nel raccogliere un consenso il più largo possibile intorno a tale racconto sull'origine, un riconoscimento intersoggettivo che avrà salutato – nella comune fascinazione – la nuova e condivisa forma di mondo. Il senso del mondo è perciò la risultante di un preciso processo di rappresentazione del mondo da parte di una autorità narrante che conferisce a questo una maestà "totemica": lo investe cioè dell'aura mistica che si effonde da ogni simbolo silente d'una autorità superiore alla quale tributare venerazione e nel grembo della quale riconoscere le proprie radici.

Il linguaggio che racconta il mondo per la prima volta alla prima associazione umana, offre a questa il fuoco attorno al quale sentirsi "a casa", la quadratura fra cielo e terra, divini e umani nello spazio familiare di un cosmo comune: una nuova *fratellanza* si riconosce nell'identità di un mondo, nel momento e nel modo in cui esso è rappresentato da un linguaggio "ufficiale" e si attribuisce un'unica, potente e soprattutto comune appartenenza.

Questo processo di formazione del mondo comune è quello del mito. È infatti proprio il mito che decide

di quel "per come" nel manifestarsi del reale, che informa l'esperienza collettiva di un mondo e che fa del mondo l'effetto di questo autoritario racconto.

Per risalire alla fonte della violenza linguistica di genere – che in questa sede si vuole analizzare – è necessario interrogare l'istanza del mito, come di quel racconto originario e autoritario che avrà scelto di costruire un mondo piuttosto che un altro, un piano di immanenza del pensiero invece di un altro; a cui sempre inoltre si accompagna l'iterazione di una ritualità e la difesa di un culto. Ravvisare ad esempio la ragione della riluttanza dei media a utilizzare nel loro lessico la parola "femminicidio", per indicare una specifica modalità dell'omicidio – quello del maschio sulla femmina – e per denunciare un fenomeno sociale allarmante che miete in Italia più di un centinaio di donne l'anno, significa addentrarsi fra le pieghe del mito di fondazione di un cosmo sovranamente patriarcale. Racconto dell'uomo sugli uomini e sul loro posto nel mondo, sulla relazione col divino da cui essi colgono la giustificazione del loro medesimo esistere e l'avallo del loro gestire sovranamente lo spazio dell'abitare, sulla comune ontogenesi e sulla comune progettualità secondo un ordine preciso.

La narrazione dell'uomo per l'uomo è allora il trionfo della storia dell'*umanità*: parola che ha universalizzato la parola "uomo", che ha sussunto sotto il suo arco di significato ogni altra forma di vita. In primo luogo, la donna. Nessuna donna sulla scena del mito di fondazione maschile e occidentale. La nostra è una storia senza donne, una storia della fratellanza e del passaggio secolarizzante dall'ordine del padre all'ordine dei figli-fratelli: senza alcuna traccia d'una domanda sulla "sorellanza". Il mito del padre ha costruito e calibrato la comunicazione linguistica disponendola su degli assi fissi, corredandola di una sintassi e di un glossario le cui componenti tradiscono in filigrana l'imposizione di un ordine del senso che ha già sistemato i due generi che abitano il reale, il maschile e il femminile, in un'articolazione gerarchica: il secondo a giacere in permanente stato di subalternità rispetto al primo.

Anche qualora si volesse rivendicare l'importanza dell'immagine femminile in un'ottica cristiana e in generale posta al cuore del mito teologico che si situa alla radice di ogni politica – e di "lingua del politico" come per essenza teologico-politica – la madre di Cristo resta confinata nel ruolo radioso di ventre ospitante del seme divino, che porta a termine la gestazione del maschio redentore; Maria è funzionale, gravida ma vergine, vale a dire sottratta all'esercizio del potere fisico maschile umano ma al fine di essere posseduta da quello cosmico e supremo del maschio divino. In ogni caso lei resta seconda, sacrificale: serve alla storia del mondo e alla sua escatologia, ma nella forma di uno strumento in mano alla Trinità, di un secondo momento della dialettica. La sua gestazione assomiglia al *travaglio del negativo*, da ricomprendere e superare nel cammino dello Spirito santo.

Questo è ciò che comunica il *Verbo* divino; la parola dell'origine che crea e legittima un mondo. La radice teologica del politico – e delle sue declinazioni linguistiche, etiche, giuridiche, semantiche e simboliche – non fa che riconfermare ciò che anima la produzione, la *poiesis* del mito: la comunità che ci troviamo ad abitare fa comune la comprensione dell'identità maschile dell'autorità fondatrice e della conseguente sacrificialità del corpo dell'esistente femminile. Si riavvii perciò da qui l'analisi sul mito e sul fondamento mistico della sua autorità.

Il filosofo francese Jean-Luc Nancy scrive: « Il mito è innanzitutto una parola piena, originale, che rivela o fonda l'essere intimo di una comunità. [...] Questa parola non è un discorso che risponde alla curiosità di un'intelligenza: è la risposta a un'attesa più che a una domanda e a un'attesa del mondo stesso. Nel mito il mondo si fa conoscere e si fa conoscere mediante una dichiarazione o una rivelazione completa e decisiva. [...] Alla sua prima declamazione sorgono insieme l'alba del mondo, quella degli dei e quella degli uomini. Il mito è, dunque, ben più di una prima cultura. Essendo la "cultura originale", è infinitamente più di una cultura: è la trascendenza (degli dei, dell'uomo, della parola, o del cosmo) immediatamente presentata, immediatamente immanente anche a ciò che essa trascende e illumina o vota al suo destino. Il mito è l'apertura di una bocca immediatamente adeguata alla chiusura dell'universo. Il mito, pertanto, non è fatto di una parola qualunque e non parla una lingua qualunque. È la lingua e la parola delle cose stesse che si manifestano, è la loro comunicazione [...]. Il mito è proprio l'incantesimo che fa sorgere un mondo e avvenire una lingua, che fa sorgere un mondo nell'avvento di una lingua. Esso è dunque inseparabile da un rito e da un culto. In verità la sua enunciazione, la sua recitazione, è essa stessa già il rito. Il rituale mitico

è l'articolazione comunitaria della parola mitica. Quest'articolazione non viene ad aggiungersi al mito: la parola mitica è comunitaria per essenza».

In questo lungo estratto si delinea la traccia di un plesso concettuale di notevole rilevanza rispetto alla requisitoria sulla portata del mito patriarcale che si vuole qui operare: quello che lega la potenza fondatrice del mito stesso, che si esprime in una lingua precisa e con un ordine del discorso ben determinato, all'emergere di un mondo e all'essenza di una comunità; così come a una certa 'finzione' che sostiene il mito e genera il consenso attorno ad esso, assieme al rito e al culto che nella declinazione comunitaria della parola mitica vengono ad attuarsi.

Il mito costruisce il mondo nell'atto stesso in cui lo racconta per la prima volta; la parola, in questo suo statuto generatore, è la prima parola sul mondo, il primo pezzo di materia del nuovo mondo. Nell'istante in cui qualcuno ha concentrato su di sé l'attenzione di coloro che stavano dispersi e ha raccontato la storia di un mondo come *loro propria* storia, la *loro propria* origine e la *loro propria* identità, costui ha dunque nella parola mitica anche circoscritto lo spazio di una comunità, ha delineato i confini di una "nazione" nel senso teo-ontogenetico del termine: come *religio*, raggrupparsi di uomini che si riconoscono appartenenti a una medesima vocazione identitaria, allo stesso ordine cosmico che fa quadrare la sfera divina e quella umana in un'ancestrale alleanza, che nel mito trovano la cifra della loro collocazione nell'esistenza comune.

In greco il termine *nemein* significa sia "dividere", "spartire", "delimitare" – nel senso di circondare un territorio con dei confini per definirne la sfera di influenza – che "amministrare" e "gestire"; da questa forma verbale deriva infatti anche la parola *nomos*, che significa "legge". Il mito delimita un territorio fisico, culturale, etnico, linguistico e identifica una comunità che sente di appartenervi, di avere un solo nome; ad un tempo, però, in modo assolutamente sovrano, impone una legge, un *nomos*, un ordine normativo che riguarda in via preliminare l'ordine del discorso.

Nella *taxis* normativa della narrazione e del linguaggio originario si decide della sintassi dei rapporti fra i singoli, del diritto di parola (concesso ad alcuni e negato ad altri), dell'inclusione e dell'esclusione, di chi è dentro e di chi è fuori, del diritto di prendere parte alla narrazione collettiva o nella forclusione da tale diritto: in una parola del diritto di partecipare alla descrizione prescrittiva del mondo e del destino della comunità; che è come dire il diritto di fare o di rifare il mondo condiviso e la cifra dello stare assieme in esso. Si restituisca ancora la parola a Nancy: «Il mito comunica il comune, l'essere-comune di ciò che rivela o recita. Insieme con ciascuna delle sue rivelazioni esso rivela, quindi, la comunità a se stessa, fondandola. È sempre mito della comunità, sempre, dunque, mito della comunione – voce unica di molti – capace di inventare e di spartire il mito».

Il contenuto del mito è sempre comune ed è ad un tempo la comunità stessa intesa come assoluta, che si racconta a se stessa e da questa trasmissione ed iterazione del racconto si autofonda. Tuttavia di vitale importanza è la natura stessa del mito che Nancy ravvisa poco più avanti nel suo testo; in esso lo statuto comunitario del mito si colora d'una peculiare tonalità d'essenza: il fatto che il pensiero del mito è una "finzione fondamentale", cioè una finzione che fonda il senso e il mondo.

Si legge infatti: «Il pensiero mitico [...] non è altro che *il pensiero di una finzione fondatrice, o di una fondazione attraverso la finzione*. [...] Il mito significa se stesso, convertendo così la sua propria finzione in fondazione o in inaugurazione del *senso* stesso. Il mito non è fatto quindi di una verità propria, *sui generis*, ma tende forse a diventare la verità stessa [...]. *La mitologia è dunque una figurazione propria*. Questo è il suo segreto e il segreto del suo mito – della sua verità – per tutta la coscienza occidentale. [...] il pensiero da cui deriva il mito del mito: il pensiero di un'ontologia poetico-finzionante, di un'ontologia presentata nella figura di un'onto-gonia nella quale l'essere si genera *figurandosi*, dandosi l'immagine propria della sua propria essenza, e l'autorappresentazione della sua presenza e del suo presente. [...] E il mito del mito, la sua verità, è che in questa ontogonia la finzione sia effettivamente inaugurale. La finzione è insomma il soggetto dell'essere. La *mimesis* e la *poiesis* del mondo vero degli dei, degli uomini e della natura. Il mito del mito non è affatto una finzione ontologica, è una vera e propria ontologia della finzione o della rappresentazione: una forma, quindi, particolarmente compiuta e compiente dell'ontologia della soggettività in generale. [...] La frase 'il mito è un mito' ha *contemporaneamente e nello stesso pensiero*

il valore di un'ironia disincantata ('la fondazione è una finzione') e quella di un'affermazione onto-poetico-logica ('la finzione è una fondazione')».

Il mito del mito, ovvero la fascinazione che il mito guadagna, è pertanto causata da una potenza fondatrice che affonda le radici nell'arte della figurazione: attraverso la finzione del racconto mitico si costruisce un'immagine che inaugura lo spazio della comunità e della sua essenza. Il mito è una narrazione performante, una rappresentazione che crea il mondo della comunità nell'atto stesso in cui lo figura: il mito è la soggettività che si dà a se stessa precisamente autorappresentandosi. Nancy denuncia, nel mito, l'affermazione dell'ontologia del soggetto in senso metafisico: è il soggetto, unico o collettivo, collettivo in quanto unico, che fonda se medesimo raccontandosi la favola della propria sovranità su di sé e sul mondo.

Questa finzione come formazione del mondo, questo divenir-mondo della finzione della soggettività si declina come la vera e propria volontà di potenza del mito poiché è la formazione di un mondo del soggetto, il divenir-mondo di una sola soggettività. Poiché il mito è ad un tempo *poeticità del politico* e la *politicalità del poetico* (fondazione e finzione) è esso stesso volontà di potenza, dunque per essenza totalitario e totalizzante nell'istanza in cui traduce una soggettività chiusa, piena, senza resti: «la volontà mitica è totalitaria nel suo contenuto, in quest'ultimo è sempre la comunione. [...] La comunità assoluta – il mito – non è tanto la fusione totale degli individui quanto la *volontà* di comunità». Il mito è perciò il linguaggio in cui la comunità comunica a sé la sua volontà di comunità ovvero la sua volontà di mito. La comunità si racconta la storia della sua fondazione nel mito, che è per essenza assoluto, totalizzante, totalitario e perciò violento. Tanto più violento, invero, perché poggia sulla finzione.

La fondazione è sempre violenta proprio perché non si fonda su nulla se non sulla finzione di un racconto che la soggettività sovrana – colei o coloro che raccontano e si trasmettono il mito di fondazione – fa intorno alla sua autorità e al suo diritto di fondazione. Il fondamento, e il potere ad esso connaturato, sorge sempre da una "favola di sovranità", un mito che mentre racconta la storia dell'origine pone una potenza sovrana e un ordine linguistico-simbolico che attorno ad essi fa comunità. La finzione fondante pertanto deve esercitare una forza che le dia il diritto di dettare legge là dove non v'era legge, di porre la prima legge e la prima giustizia con la forza: una *forza di legge*, che è per essenza brutale e senza fondamento.

L'operazione consistente nell'inaugurare e giustificare il diritto, nel *fare la legge* proprio tramite un colpo di forza è una violenza performativa e dunque interpretativa che si impone a partire dalla volontà di potenza di un mito. Come acutamente rileva il filosofo Jacques Derrida: «È ciò che propongo di chiamare qui, spostandone un po' è generalizzandone la struttura, il *mistico*. Vi è qui un silenzio murato nella struttura violenta dell'atto fondatore. [...] Dato che l'origine dell'autorità, la fondazione o il fondamento, la posizione della legge, per definizione, in definitiva possono basarsi solo su se stesse, esse sono a loro volta una violenza senza fondamento». Ogni autorità cela un fondamento mistico – dal greco *mystus*, "nascosto", "misterioso" – nasconde lo sfondamento del fondo stesso, l'assenza di un sostegno ontologico che giustifichi la posizione di un potere e del sistema di senso ad esso correlato; come tale, l'autorità che la sovranità si racconta, quale fosse necessaria e insindacabile prerogativa di sé, resta ingiustificata e sopperisce perciò a questa infondatezza inventando se stessa nella forma della narrazione ontologicamente rilevante dell'origine, della finzione fondatrice, del mito.

Nel suo saggio *Per una critica della violenza*, il pensatore Walter Benjamin connotava il concetto di *violenza* – che in tedesco risponde all'espressione di *Walten* e significa, ad un tempo, sia "violenza", "autorità" che "giustizia", "diritto" – condensandone la dinamica combinata nella parola *violenza mitica*. L'analisi di Benjamin può essere riattivata precisamente in forza di quell'articolazione che, nell'indagine inaugurata in questa sede, lega la violenta ritualità inscritta nel codice del mito di fondazione, che si esprime nell'iterazione ossessiva del suo racconto, alla perpetrazione di un ordine del discorso che *fa* letteralmente un mondo guadagnando la cassa di risonanza del suo propagarsi e del suo legittimarsi proprio nel lavoro vicario dei mezzi di comunicazione di massa.

La *violenza mitica* di cui Benjamin parla è l'azione combinata di due diatesi dell'imposizione autoritaria di un potere: ovvero della *violenza-giustizia che pone* e della *violenza-giustizia che conserva il diritto*. Nel convenire con l'idea, di matrice innanzitutto pascaliana, dell'origine violenta del diritto – lavorando

teoreticamente sul fatto che il primo ordine normativo sia sorto da un atto di forza che, in quanto tale, resta al di sopra e al di là del diritto medesimo, poiché lo precede sia cronologicamente che ontologicamente – il filosofo tedesco ha riconosciuto nell'etimologia del termine *Gewalt* una conferma concettuale sul reciproco penetrarsi fra le nozioni di "violenza" e "giustizia": la giustizia nel suo inaugurale atto di nascita è violenta ed è ingiusta, perché figlia di una prima imposizione; o meglio, il diritto alla nascita è situato al di qua di ogni giudizio sul giusto e sull'ingiusto poiché manca il termine di paragone (un sistema normativo precedente) a cui giustapporlo per stabilire una stima giuridica o morale.

Ma se la violenza che pone il diritto, anche chiamata col nome di "violenza creatrice", è per sua stessa essenza fondata sulla semplice ferocia dell'imposizione, Benjamin spiega con estrema precisione come persista una sorta di gradiente fisiologico di violenza – sempre connaturato alla moderna civiltà o, meglio, a un dato sistema – anche successivamente alla posizione di uno stato di diritto. Il dispositivo di una violenza che mantiene il diritto in vigore, anche definita "violenza conservatrice", conferma la genesi violenta della giustizia traducendone le modalità anche in un secondo momento; non si può che continuare a utilizzare la violenza affinché il diritto resti valido, sia rispettato e, pertanto, a servirsi della repressione poliziesca come dell'istituto giuridico della pena per garantirsi dalle violazioni: si ricordi Pascal, "La giustizia senza la forza è impotente". La cifra costante di ogni ordine normativo è perciò sempre la violenza: «Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone e che conserva il diritto. [...] Anche se non è necessario che essa sia immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto, vi è tuttavia pur sempre *rappresentata* in quanto il potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta. [...] Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade».

Il soggetto – singolare o collettivo – che quindi pone per la prima volta l'ordine normativo, può pertanto decidere sovranamente di sospenderlo del tutto o in parte, di trasformarne o derogarne il contenuto; nelle parole del giurista tedesco Carl Schmitt: «Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno all'eccezione è decisione in senso eminente. [...] Egli decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene ad esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione in toto possa essere sospesa». Il sovrano si situa dunque sia fuori che dentro l'ordinamento giuridico, poiché nel fondarlo acquisisce il diritto a eccepirne. In quale direzione conduce questa requisitoria sulle ragioni sovrane del *Walten* di Benjamin, se non alla rilettura del nesso fra mito fondatore del mondo patriarcale e ritualità che ne mantiene la vigenza, alla luce degli equipaggiamenti di teoria politica che sono stati forniti?

La posizione di un ordine del discorso determinato e di chi detiene il diritto eminente a modificarne le direttrici per mantenere inalterato il potere, è un discorso politico e più precisamente di *politica del linguaggio*. Il mito patriarcale ha posto un ordine semantico e simbolico attraverso l'esercizio di un *Walten* di carattere linguistico: ha edificato un mondo con un atto di forza teorico e pratico, cristallizzandone le strutture su una peculiare modalità della relazione fra i sessi, in cui la donna ricopre il ruolo di secondo sesso, di sesso derivato, di sesso sacrificale in quanto solo funzionale all'economia del sistema secondo la logica della riproduzione umana.

In questo senso la scelta dei termini, il vocabolario per definire la totalità e la complessità dell'esistente è tutto volto a proseguire la narrazione di questa logica metafisico-fallogica, fino a cancellare *in toto* la sua assenza di fondamento, la finzione che la fonda, la mistica violenta che la sostiene. Fino a lasciar credere, a raccontare la favola del maschio e della sua "naturale" supremazia; fino a trovare, in una imposizione del tutto artificiale e convenzionale dell'ordine del discorso e della fattura del mondo, la conferma di un presunto ordine naturale: di una natura che si intravede dietro alla cultura e che la conferma come il migliore dei mondi possibili. I termini del linguaggio patriarcale sono perciò dei confini entro i quali la sovranità di una favola di fondazione ha costruito il sistema di un mondo; ogni termine è un *nomos*, la legge che circoscrive in modo autoritario lo spazio in cui una certa struttura del discorso entra in vigore a regolare i rapporti fra gli individui sessuati, la partizione che decide chi può partecipare alla conformazione dell'ordine linguistico-sociale e chi invece ne viene escluso e ne resta semplicemente partecipato.

La donna resta, perciò, nelle reti del bando sovrano dell'ordinamento del padre divino-umano: è inclusa nella sfera dell'invenzione di una politica del linguaggio solo nella forma del suo restarne esclusa, resta nominata e dominata da tale comunicazione patriarcale come se fosse un utilizzabile fra gli altri, mai nominante ma sempre racchiusa in una economia della vita nel ruolo di ingranaggio del suo funzionamento. I termini che compongono il discorso nell'impianto patriarcale sono sempre il "termine", *il fine* e *la fine*; vale a dire che in ogni espressione linguistica c'è la fine, il termine a cui è giunto il processo dialettico del soggetto maschile onto-teologico, che avrà fagocitato ogni forma di alterità femminile superandola come antitesi da oltrepassare nel percorso di auto-manifestazione rappresentativa della sovranità certa di sé stessa, e avrà raggiunto l'apice della sua realizzazione narrativa dissimulandosi nel neutro.

In ogni termine lavora un "neutro sospetto", che nasconde la portata della violenza maschile sull'esistenza significativa d'una dualità di genere; come sintesi del dispiegamento del patriarcato, l'apparato dei significanti serve al fine di una escatologia del mito fondatore, che avrà configurato la storia del mondo secondo le coordinate della supremazia di un genere sull'altro e posto la garanzia della sua stabilità sul controllo del genere "bandito": il femminile. I termini del racconto d'origine segnerebbero allora la fine del *discorso sull'ordine del discorso*, ovvero la fine – una fine inscritta fin dall'origine nel patriarcato – della partecipazione critica del femminile a una politica del linguaggio e a una costruzione del mondo dei significati, proprio poiché il genere maschile è venuto a dissimularsi dietro le spoglie di un neutro reattivo, reazionario, autoritario e violento.

Se dunque, nelle parole di Nancy citate poco fa riguardo al mito: "la sua enunciazione, la sua recitazione, è essa stessa già il rito" e pertanto "il rituale mitico è l'articolazione comunitaria della parola mitica", si può ben dire che lo spazio in cui si propaga l'onda d'urto del mito fondatore è oggi la macchina mediatica. Non a caso tengo a sottolineare il carattere automatico della comunicazione mediatica, la sua vocazione *macchinica*, in un'epoca come quella che abitiamo, in cui le possibilità di reiterare un messaggio o una certa cifra linguistica e semantica sono moltiplicate dalle scoperte tecnologiche: prima fra tutte la rete globale e virtuale. I media vengono a "mediare" la comunicazione del racconto fondatore, cioè si fanno veicoli della sua espansione; reiterando un modello simbolico specifico, tengono aperta la scena del mito, la sua "messa in scena", lo tengono nel pubblico dominio giustificandone l'onnipresenza con la favola della sua naturalezza.

I mezzi di comunicazione stabilizzano la ritualità del mito: dietro ogni notizia da offrire alla sete di informazione della comunità, v'è il reiterarsi ossessivo di un codice semantico, di un ordine lessicale patriarcale che non smette di catalogare ogni fenomeno del reale in una struttura fissa, e che non permette a chi ne è permeato di osservare al di là di essa. Il rito ha precisamente la funzione di una nenia linguistica rassicurante: la giaculatoria che ripete il mito del padre e abitua gli ascoltatori a considerarlo familiare, naturale, giusto.

Cerchiamo di portare un esempio fra tutti, il più urgente. L'allarme della strage delle donne in Italia – più di centocinquanta donne fra i 15 e i 50 anni uccise ogni anno da uomini: mariti, ex fidanzati, conviventi o familiari maschi – ha lasciato emergere la necessità di una parola, l'invenzione di una espressione che denunciasse un orrendo fenomeno in crescita nel nostro paese e che incarnasse la fenomenologia in cui si mostra questa figura specifica dell'omicidio: quello del maschio sulla femmina. Questa parola è *femminicidio* e identifica la violenza di genere, ovvero quella del genere maschile sul genere femminile, perpetrata dell'uomo sulla donna per il solo fatto di essere donna.

Chi ha paura della parola *femminicidio*? I mezzi di comunicazione hanno spesso evitato di confrontarsi con la natura di questo termine ritenendolo eccessivo e non troppo eufonico sul piano estetico; quando lo si è utilizzato è stato spesso al fine di "restare al passo coi tempi", di assecondare una moda o cercare consensi dalle fila del femminismo contemporaneo, ma senza porsi l'effettiva domanda politica che sta alla radice di esso. *Femminicidio* resta, però, per i media una brutta parola, troppo violenta e inelegante: come se il problema fosse quello di ritrovare nell'eleganza della parola "omicidio" un modo per esorcizzare un vero e proprio massacro delle donne, per ridimensionarne l'impatto pubblico. E come se la parola "omicidio passionale" fosse più raffinata, meno feroce, quasi poetica.



Ebbene, l'automatismo espresso dalla macchina mediatica, grammofono della ritualità del mito patriarcale, funziona proprio attraverso il neutro: scrivere e dire "omicidio" al posto di *femminicidio* cancella del tutto la componente "di genere" di tale ammazzamento, riporta la vittima nell'indeterminatezza del neutro, nell'opacità dell'*umanità* generica ferita. E così nasconde la portata profondamente politica e sociale della violenza maschile sulle donne e la radice familiare di questa, la sua derivazione dalla legge del padre e dei fratelli; ad un tempo però, la parola "omicidio" svela in questa genericità dell'uccisione tutta la sua cifra violenta quando aggiunge l'attributo "passionale".

Omicidio passionale, dunque. Un omicidio che nella percezione sociale resta quasi giustificato dalla spinta della passione, semanticamente correlata all'amore disperato, ferito, all'affetto profondo che sfoga il suo desiderio di pienezza tradito in un epilogo dalle tinte quasi romantiche: uccidere *passionalmente* significa uccidere per troppo amore, per troppo trasporto emotivo, ed essere velatamente perdonato, perciò, dall'inconscio comunitario in virtù delle buone intenzioni della spinta.

Parole come "omicidio passionale" lavorano perciò ad allucinare la percezione critica collettiva, che potrebbe invece strappare il velo di Maya steso dal patriarcato sulla nuda violabilità del corpo femminile e rivelare la radice culturale del femminicidio a una attenta osservazione. Tale rituale mitico dei media funziona infatti solo se si rileva quale articolazione comunitaria della parola mitica; in altri termini, una comunità culturalmente abituata a riconoscersi nel racconto del patriarcato e nelle gerarchie ch'esso stabilisce troverà naturale leggere l'uccisione del maschio sulla femmina, anche se si tratta di centinaia di casi, come l'atto estremo di un animale ferito, di un mostro malato d'amore. Sarà, perciò, incline a non porsi il quesito sull'onto-genesi del rapporto uomo-donna e sulla violenza ad esso connaturata come elemento essenziale del mito di fondazione; a non riconoscere il *femminicidio* come un problema politico e sociale, ma a liquidarlo come una forma di follia latente e connaturata alla passionalità maschile, che a volte esplose contro i corpi delle donne nella forma dello stupro, della tortura e dell'uccisione. Quasi si trattasse di un *raptus* temporaneo che coglie alcuni, i più instabili e deboli, e ne risparmia altri; un eccesso d'amore che è figlio della passione e non dell'abitudine culturale a considerare la donna un oggetto disponibile, controllabile, punibile.

Di fronte all'atto dell'uccisione di genere non c'è spesso altra reazione che una generica e acritica deplorazione pubblica che sa proporre a soluzione il solo potenziamento dei controlli e il grossolano inasprimento delle pene.

L'urgenza somma è quella, al contrario, di ripensare un'estetica del desiderio e del piacere che si ponga la domanda sull'infinita non disponibilità del corpo vivente, che denunci e sveli i brutali sottintesi che vigono nel rapporto fra i due differenti generi sessuati, tutti in nesso di stretta filiazione col mito patriarcale. Si tratterebbe di riguadagnare lo statuto etico della parola "passione", come quella fame che per sua natura non giunge mai a estinguersi, il *pathos* che arde fra il bisogno e l'addio maestoso all'altro corpo, l'insuperabile distanza fra la rosea materia delle carni e la loro inviolabilità anche nell'istante del massimo sodalizio erotico; il desiderio che, lungi dall'essere l'anticamera dialettica della riappropriazione e del controllo di uno sull'altro finanche all'uccisione che ne suggelli il possesso, sia invece fremito esposto, per dirla con il filosofo Lévinas, desiderio di conservare attiva l'impossibilità di possedere l'altro fino in fondo, veglia sulla lontana prossimità d'altri e non vigilanza o divorazione.

La cifra che, invece, muove la ritualità mediatica - nelle modalità codificate in cui la figura femminile viene comunicata alla comunità (gli stereotipi di genere: madre, moglie, vergine, prostituta), in ogni caso disponibile all'uno o all'altro principio di piacere maschile o all'economia sacrificale della pulsione di potere teologico-politico - allude in modo ammiccante all'accettabilità etica dell'ordine del desiderio maschile e ne avalla silenziosamente persino le escrescenze estreme: semplicemente riconfermando l'ordine del discorso che le prepara ed escludendo il diritto della donna a raccontare il mondo secondo un differente vocabolario, spesso più calzante, e facendosi parte necessaria alla strutturazione di un mondo davvero comune.

Le scelte linguistiche della macchina mediatica non sono dunque casuali ma tecniche: rendono il patriarcato un bagaglio comune, celano l'origine *finzionale* e violenta del suo diritto di parola e della sua sovranità che decide sulla legittimità delle parole, ritualizza gli equilibri interni attraverso la reiterazione del suo

patrimonio linguistico. Ereditando le categorie di Benjamin vorrei, perciò, identificare nel linguaggio dei mezzi di comunicazione di massa la vocazione a farsi "violenza che conserva" la forza di legge del patriarcato, che ha posto un mondo e che abbisogna, perciò, di altoparlanti che ne ripetano l'assunto per stabilizzarne il rito, soprattutto sul piano sociale, così come di censori che ne ripercorrono la prassi del bando per mantenerne fulgido il culto. Non utilizzare la parola *femminicidio* o impiegarla solo come vezzo linguistico, significa infatti bandire le parole "sconvenienti" al potere patriarcale, ineleganti secondo i criteri estetici del neutro maschile dominante e nominante – non si dimentichi che Adamo eredita da Dio il potere sul mondo nel momento in cui, come si legge in un famoso passo biblico, gli viene concesso il diritto e il compito di nominare le cose.

Tutte le parole che contengano quella scintilla di rivelazione e quel nucleo di denuncia che smaschera la nudità violenta del Re sono messe "fuori dalle mura" del linguaggio corrente e della comunicazione comunitaria; sono parole di donne che, per dirlo con Carla Lonzi, "muovono un attentato contro la natura stessa del potere" e che perciò vanno neutralizzate.

Il filosofo francese Jacques Derrida, dopo aver svelato il fondamento *mistico* – e rileggo io, anche *mitico* – dell'autorità e la radice violenta del diritto, scrive: «Nella struttura che ho così descritto, il diritto è essenzialmente *decostruibile*, sia perché è fondato, cioè costruito su strati testuali interpretabili e trasformabili (ed è la storia del diritto, la possibile e necessaria trasformazione, a volte il miglioramento del diritto), sia perché il suo fondamento ultimo, per definizione, non è fondato. [...] ma il paradosso che vorrei sottoporre alla discussione è il seguente: è questa struttura decostruibile del diritto, o se preferite della giustizia come diritto, che assicura anche la possibilità della decostruzione. La giustizia in se stessa, se esiste qualcosa di simile, al di fuori o al di là del diritto, non è decostruibile. Non più della decostruzione stessa, se esiste qualcosa di simile. *La decostruzione è la giustizia*».

Un passaggio pensante, questo, nel punto in cui Derrida distingue il diritto dalla giustizia. La giustizia, quella autentica, non può essere assimilata al diritto, alle sue elaborazioni o alle sue imposizioni pratiche, alla sua origine o alla sua conservazione violenta; è invece quell'inquietante che svela la non fondatezza del diritto, ovvero la costante perfettibilità di questo. *Decostruire il diritto* – in termini di diritto di parola di alcuni su altri, di diritto di scegliere fra le parole e di squalificare parole, come di escludere la metà femminile del mondo dalla formazione del mondo attraverso la narrazione – significa costringere il diritto a lasciarsi partecipare e perciò a sgretolare la sovranità assoluta di chi vorrebbe disporne.

La giustizia, come al di fuori del diritto, non è decostruibile poiché è la medesima decostruzione: è il gesto che svela la favola violenta della maestà del Re padre e schiude all'esposizione verso l'altro, verso la donna *in primis*. Tale diritto è responsabile, perché risponde a una necessità: quella di ripensare l'eguaglianza comunitaria nei termini della differenza di genere e di inaugurare un'autentica "demistificazione della neutralità del logos" (Adriana Cavarero); solo in questo modo si può lasciare a una maggiore quantità e a una diversa qualità di viventi lo spazio e il diritto alla propria narrazione di sé, fuori dai *dictat* di una narrazione dominante e universalizzante. Solo in questo modo accade un mondo che avrà oltrepassato la sclerosi della sovranità violenta e che, ripensando le strutture stesse dell'autorità, si sostiene e si espande lasciandosi penetrare dalla differenza.

Un diritto di parola così, liquido e fluente, non è più sovrano, non fonda nessun ordine totalitario del discorso, alcuna cultura di massa e perciò alcuna violenza massiva: assomiglia alla giustizia scardinata dalla forza di legge che non può non considerare l'oppressione sessuale come una scoria di cui liberarsi. Vive delle differenze e della *vibrazione differenziale* (Angela Putino): si tratta di un diritto alla narrazione del mondo e alla sua ricostruzione che si alimenta della molteplicità delle prospettive che irradiano dai corpi viventi del maschile, come da quelli del femminile, senza che fra i due generi sussista alcuna gerarchizzazione.

L'interruzione del mito di fondazione può accadere solo se si svela la non fondatezza di ogni mito, la mutila figura della sua portata totalitaria e se ne svuota di senso ritualità e culto, se ne svela l'origine finzionale e violenta. Il mito si interrompe quando a essere posta in analisi critica è la natura stessa del potere: «prima di diventare intellegibile, deve avvenire nelle nostre menti una presa di distanza dal linguaggio con cui siamo stati/te 'allevati' culturalmente, per fare posto a nuove concezioni e a nuove espressioni. Non è solo

una questione di linguaggio, dunque, bensì di come vengono a formarsi le idee". Si tratta di strutturare un nuovo *nomos* del linguaggio: un nuovo territorio e un nuovo ordine della formazione del linguaggio, al quale è necessariamente legata la costruzione del mondo.

Nelle parole di Angela Putino: "Districarsi dalle altrui fondamenta, dalle città costruite sul controllo, riaffermare ciò che è proprio, sciogliere i legami è per la donna radicarsi a sé. Questo abitare con sé e con altre non nasce da uno stanziarsi, da un trovar posto, ma da un assetto nomadico: dislocarsi da certi perimetri per aver territorio, depistare per trovare tracce". Cercare le tracce d'un nuovo linguaggio è forse il compito radicale da assumersi per strutturare una diversa idea di mondo, di comunità, di spazio d'esistenza e un diverso modo di vivere la sovranità. A partire dalla prospettiva di genere per combinare le prospettive fra i generi.

### **Bibliografia**

BENJAMIN, W.

1995, *Per una critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi

DERRIDA, J.

2003, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Torino, Bollati Boringhieri

Nancy, J-L.

2002, *La comunità inoperosa*, Napoli, Edizioni Cronopio

RIBERO, A.,

2009, *Glossario. Lessico della differenza*, Prefazione, Regione Piemonte.

SCHMITT, C.,

1972, *Teologia Politica*, in *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino

# L'UBIQUITÀ FRAGILE

## LO SMARTPHONE E LE NUOVE GEOGRAFIE SITUAZIONALI



**NICOLA PENTECOSTE**

**1.** Il modello di Meyrowitz, sviluppato e descritto in *No Sense of Place* (1985), rappresenta ad oggi il tentativo più riuscito – e per molti aspetti l'unico – di rendere "operativa" la *teoria del medium* di McLuhan (1964) nella prassi della ricerca sociale. Ovviamente i suoi casi di studio non esauriscono le possibili applicazioni, ma riescono a fissare le linee generali di analisi ed è bene, perciò, entrarvi nel merito prima di passare allo studio degli effetti psico-sociali del telefonino.

A prima vista i *teorici del medium*, come il sociologo americano definisce Innis e McLuhan, e i *sociologi delle situazioni*, Goffman in particolare, non sembrano avere granché in comune. I primi si sono occupati essenzialmente di descrivere il modo in cui i mezzi di comunicazione ridefiniscono gli ambienti e le istituzioni, ma senza dirci come questi agiscono concretamente nel modellare le situazioni sociali. Viceversa i secondi hanno studiato a fondo i comportamenti sociali senza analizzare come o perché cambino nel tempo. Ciò nonostante, i due approcci entrano in qualche modo in una relazione di complementarità senza però integrarsi, sebbene esistano anche dei punti di contatto, degli elementi comuni. Se i teorici del medium non studiano il contenuto ma la forma dei media, i situazionisti non si occupano dei comportamenti individuali ma di quelli sociali e, soprattutto, «affrontano tutti e due un tema analogo: i modelli di accesso reciproco» (Meyrowitz 1985: 55).

Meyrowitz supera a piè pari la questione spinosa del gradiente termico dei media di McLuhan, ovvero la sua teoria specifica, ma ne recupera l'approccio generale. L'effetto sociale dei media non starebbe, infatti, in «un misterioso equilibrio sensoriale, ma [in] una ben riconoscibile ristrutturazione dei palcoscenici sociali sui quali interpretiamo i nostri ruoli e, di conseguenza, la nostra concezione di "comportamento appropriato"» (ivi: 8). Un nuovo medium, modificando la nostra percezione, ridefinisce lo spazio della rappresentazione e quindi dell'interazione sociale. E, aggiunge Meyrowitz (ivi: 59), «il luogo in quanto tale è in realtà una sottocategoria della nozione più inclusiva di campo percettivo». Il concetto, evidentemente, era chiaro anche a Goffman (1959: 127, *corsivi nostri*), laddove scriveva:

*un territorio può esser definito come un qualsiasi spazio che sia delimitato da ostacoli alla percezione. Naturalmente non tutti i territori sono delimitati nella stessa misura e mediante ostacoli dello stesso tipo [...]. L'impressione e la comprensione volute dalla rappresentazione tenderanno a saturare quei certi spazi ed intervalli di tempo, così che ogni individuo che si trovi in questa combinazione di spazio-tempo, sia nella posizione di poter osservare la rappresentazione ed esser guidato dalla definizione della situazione proiettata.*

Come sappiamo Goffman considera la vita sociale come una rappresentazione in cui interagiscono *gruppi di performance* e *gruppi di audience*. È la nota metafora shakespeariana del mondo come teatro. In questo gioco i soggetti che interagiscono sono contemporaneamente attori e spettatori nella scena, impegnati nella definizione della situazione. Ma perché questa sia credibile, gli stessi attori devono attenersi a un comportamento che sia congruo al ruolo che stanno interpretando. In altri termini essi dovranno preservare in qualche modo le informazioni del loro retroscena che possono entrare in conflitto con la *facciata*, «quella parte della rappresentazione dell'individuo che di regola funziona in maniera fissa e generalizzata allo scopo di definire la situazione per quanti la stanno osservando», ovvero «l'equipaggiamento espressivo di tipo standardizzato che l'individuo impiega intenzionalmente o involontariamente durante la rappresentazione» (ivi: 33).

Ogni situazione, pertanto, può essere definita come un *sistema informativo*, che incorpora «un determinato modello di accesso alle informazioni sociali [e] un determinato modello di accesso al comportamento di altre persone» (Meyrowitz 1985: 61). In sintesi, creando nuovi ambienti sociali, i media elettronici modificano la *geografia situazionale* della nostra vita sociale. È possibile, pertanto, studiare il cambiamento dei comportamenti sociali innescati dai nuovi media attraverso un metodo per così dire *circostanziale*, esaminando cioè i nuovi confini delle situazioni.

Nel suo libro, Meyrowitz, descrive in particolar modo come tre categorie di ruoli sociali siano state trasformate dai media elettronici: i «ruoli di affiliazione» o «dell'essere», i «ruoli di transizione» o «del divenire», i «ruoli di autorità» (ivi: 85). I primi sono legati all'identità di gruppo, pensiamo per esempio ai concetti di femminilità e mascolinità, ma anche ai gruppi professionali – i medici, gli avvocati, i professori universitari o i camerieri di un ristorante, come quelli studiati alle Shetland da Goffman – o quelli legati alla propria etnia. Ovviamente ogni individuo condivide più identità di gruppo sovrapposte, che però possono essere attivate in specifiche situazioni sociali. I ruoli del *divenire* sono legati ai processi di socializzazione, e quindi ai passaggi nelle fasi della vita, quello dall'infanzia all'età adulta, ma anche l'ingresso in un gruppo secondario, sia esso amicale che professionale. L'ultimo tipo di ruolo è analizzato soprattutto in relazione ai politici, ma può valere per tutte quelle situazioni sociali che implicano un rapporto di potere. Ad ogni categoria, poi, Meyrowitz applica tre variabili: l'«accesso relativo all'informazione sociale», le «distinzioni tra scena e retroscena», l'«accesso ai luoghi fisici» (ivi: 87).

**2.** Solitamente l'accesso a una nuova situazione si compie attraverso il passaggio da un luogo fisico a un altro. Ma il telefono, la radio, e in particolar modo la televisione hanno cambiato il modo in cui gli individui possono essere fisicamente presenti in un luogo. Permettendo alle persone di comunicare tra loro senza dover condividere lo stesso spazio, questi media hanno reso possibili nuovi tipi di rapporti sociali, prima inesistenti, come le cosiddette *interazioni para-sociali* teorizzate dagli psicologi Donald Horton e Richard Wohl (1956), che possiamo definire anche come relazioni di *intimità non reciproca a distanza* (Thompson 1995: 305-313). È il caso del *fanatismo*, espresso nelle sue diverse forme più o meno estreme, verso un cantante, un attore, un atleta, persone che Meyrowitz chiama anche *amici mediali*. Psicologicamente il rapporto che alcuni coltivano con i divi dello spettacolo è vissuto alla stregua di quelli esperiti nelle interazioni faccia a faccia.

Meyrowitz si sofferma in particolare sugli effetti specifici della televisione, individuando tre *dimensioni del mutamento sociale*, forse le più importanti, anche se non le uniche: la «fusione tra il maschile e il femminile», la «confusione tra infanzia e maturità» e la trasformazione dell'immagine dell'«eroe politico come uomo comune». Sono tutti effetti della nuova *geografia situazionale* creata dal cosiddetto *palcoscenico laterale*, uno *spazio intermedio* che permette di vedere parte del retroscena mentre la rappresentazione si svolge

sulla ribalta. I ruoli forti della società occidentale, infatti, si sono strutturati in un ambiente alfabetizzato dominato dalla stampa solo in un periodo recente della storia, anche se per noi col tempo sono diventati naturali. Con essi si sono consolidati anche i rapporti di *dominio*, garantiti dall'isolamento dei diversi sistemi informativi, che i media elettronici hanno ormai messo in crisi. Da qui, si può dire, che una delle conseguenze più rilevanti della televisione sia stata un'effettiva democratizzazione della società.

Ora, i cambiamenti di cui parla Meyrowitz sono effetti strutturali di lungo periodo, che investono non singoli individui, ma *ruoli e istituzioni sociali*. È la figura del padre e della madre, del politico, come di ogni altro ruolo sociale a essere trasformato dal *palcoscenico laterale*, come in genere tutti quelli una volta definiti in modo rigido dal ceto, la professione, il sesso, l'età. E, tuttavia, non dobbiamo cadere nella trappola, che suona come la classica scappatoia postmodernista, che non esistano più ruoli sociali. Semmai bisognerebbe riconsiderare il problema della loro ridefinizione, nella consapevolezza che la credibilità stessa di un qualsiasi ruolo sociale *forte* è stata minata dai nuovi media. Come già evidenziato, non senza ironia, «il messaggio della televisione è – e continua a essere, dovremmo aggiungere – un *corso monografico del situazionismo di Goffman* trasmesso ventiquattr'ore su ventiquattro: lo spettatore apprende l'artificiosità di ogni comportamento sociale, cioè assume *consapevolezza* che dietro una facciata c'è sempre un retroscena» (Pentecoste 2012: 327).

Più recentemente il sociologo americano ha proposto alcune formule sintetiche della sua *medium theory*, che valgono una generalizzazione dei casi specifici di studio: «*tanto più le situazioni e i partecipanti sono segregati, maggiore è la differenziazione nello status e nel comportamento. Al contrario, tanto più le situazioni e i partecipanti si sovrappongono, minore è la differenziazione nello status e nel comportamento*» (Meyrowitz 2004: 59). Per deduzione, si ricava un'altra regola generale: «*i media che isolano l'accesso alle situazioni sociali lavoreranno in direzione di una separazione dei ruoli; i media che confondono l'accesso alle situazioni sociali favoriranno ruoli meno distinti*» (ivi: 60).

**3.** Il sociologo inglese John B. Thompson (1995) ha preso spunto dal modello di Meyrowitz per costruire una nuova tassonomia dei media, e ne ha esteso l'applicazione ad alcune problematiche sociologiche legate al tema della modernità, come il ruolo assunto dalla tradizione, o il fenomeno della globalizzazione. Tra le questioni più interessanti elaborate nel suo lavoro per i nostri scopi sarà utile approfondire quella del *controllo*, connessa al concetto di *fragilità*, che – lo diciamo fin da ora – interpreteremo in modo viepiù estensivo.

Secondo Thompson – il cui studio insiste soprattutto sulla cosiddetta *quasi-interazione mediata*, tipica dei sistemi di comunicazione broadcast – i pochi privilegiati che possono accedere al palcoscenico televisivo acquisiscono l'indubbio vantaggio di esporsi a un pubblico di gran lunga più ampio di quello raggiungibile da altri media. Tuttavia questa «visibilità mediata» finisce per essere «un'arma a doppio taglio» (Thompson 1995: 197). I personaggi televisivi non solo si trovano nella condizione di non poter controllare pienamente la propria espressione, ma anche nell'impossibilità di avere un *feedback* diretto da parte del pubblico, perché il contesto della ricezione è dislocato in luoghi fisici diversi dalla rappresentazione. È per questo che la stessa «visibilità creata dai media può trasformarsi nella fonte di un nuovo e particolare tipo di *fragilità*» (ivi: 198). Il sociologo inglese descrive alcuni di questi rischi che non rappresentano certo l'intero universo delle possibilità, ma sono, per così dire, i più frequenti: le *gaffe* e gli eccessi, la partecipazione a un programma televisivo di effetto negativo, la fuga di notizie, gli scandali (ivi: 199-209).

Per tradurre quanto detto finora nell'analisi delle nuove geografie situazionali create dal telefonino, dobbiamo cercare innanzitutto di individuare le peculiarità tecniche del mezzo in esame. Il che ci obbliga a una breve digressione preliminare. Già da tempo è stata ravvisata la necessità di non trattare Internet e il web come mezzi isolati dal contesto più generale dell'ambiente mediale digitale (Benkler 2006, Wolton 2000). Il cellulare non fa eccezione. Non possiamo parlarne senza considerare l'intero complesso delle infrastrutture hardware e software in cui si inseriscono le sue molteplici declinazioni d'uso; soprattutto dal momento in cui lo smartphone diventa sempre più il mezzo privilegiato di accesso alle risorse della Rete, dalle pagine web ai servizi di instant messaging, dall'email e ai siti di social networking, *Facebook* e *Twitter*

in testa.

Il trend è chiaro. Mentre calano le vendite dei pc, sostenute per lo più dal mercato corporate, quello degli smartphone e dei tablet segnano puntualmente record di vendite. Strategy Analytics, società di analisi del mercato tecnologico, ha recentemente pubblicato i dati della diffusione degli smartphone, dichiarando che nel terzo trimestre del 2012 è stata superata la cifra, tutt'altro che simbolica, di un miliardo di esemplari in circolazione in tutto il mondo.

Il telefonino, insomma, dimostra di essere il più pervasivo dei personal media, e il suo successo deriva in primo luogo dalla sua portatilità, elemento che unito all'integrazione di funzioni fino a poco tempo fa relegate a media fissi, e quindi più "pesanti", ne accrescono l'appeal. Il telefonino rende disponibile in ogni luogo e in qualsiasi momento l'accesso al nostro capitale sociale-relazionale e nello stesso tempo ci rende permanentemente disponibili al contatto, secondo quello che potremmo definire il paradigma dell'*always on*, l'essere sempre connessi (Bennato 2004).

In sostanza, la rivoluzione telematica sembra aver conferito di fatto anche all'essere umano quella che storicamente è stata una prerogativa di dio – e dei santi, per restare nei confini della cultura occidentale – l'*ubiquità*, la facoltà di essere presenti sempre e contemporaneamente in più luoghi diversi. E come il carattere ubiquo è imprescindibile dall'onniscienza e l'onnipotenza della divinità giudaico-cristiana, anche i nuovi mezzi di comunicazione, il telefonino in primis, generano l'illusione di un maggior «dominio della realtà esterna» (Di Gregorio 2003: 40-46), quando addirittura un vero e proprio «sentimento di onnipotenza» (ivi: 47-50). Parliamo di illusione, perché, anche qui, l'estensione virtuale della nostra presenza, rischia di rivelarsi un'*arma a doppio taglio* e il potere dell'*ubiquità* può tramutarsi in nuove *fragilità*.

Ora, i tecno-entusiasti insistono nell'evidenziare le potenzialità di un nuovo mezzo e ne sminuiscono spesso gli effetti collaterali, giocando un ruolo ambiguo, stretto tra la necessità di uno sguardo oggettivo verso il fenomeno in analisi e un atteggiamento affettivo che alimenta il clamore mediatico che naturalmente accompagna le novità commerciali nel settore hi-tech. I tecno-critici, al contrario, tendono a stressare il lato disumanizzante e desocializzante delle nuove tecnologie, mettendone in risalto le potenzialità devianti e patologiche. Se i primi sono vittime inconsapevoli del classico *complesso di narciso-narcosi* (McLuhan 1964: 51-57), i secondi sembrano invece prenderne coscienza, ma non riescono a svincolarsi dal paradigma strumentalista della tecnologia, attribuendo la causa di ogni suo male all'uso aberrante piuttosto che alle caratteristiche intrinseche del mezzo. Non è un caso che le prime riflessioni critiche sugli effetti dei cosiddetti nuovi media ricadano sovente nella sfera delle tecno-dipendenze, come dimostrano gli studi pionieristici di Kimberly Young (1998) sulla *Internet addiction*.

Dunque, tornando al telefonino, non potremmo dire se la natura feticcia dell'oggetto tecnico derivi dalla negazione dell'*angoscia di castrazione*, in accordo con la lettura freudiana fornita da Luciano Di Gregorio nel suo fortunato lavoro *Psicopatologia del Cellulare* (2003: 104-110). Certo, rispetto a quanto già affermato, su una cosa non possiamo essere d'accordo con lui, ovvero sul carattere "eccezionale" con cui è definito il rapporto feticistico col cellulare. D'altronde Di Gregorio, per via del proprio bias professionale e disciplinare, privilegia naturalmente un certo psicologismo, e con esso una serie di assunti assiomatici tipici della psicologia clinica e quella del profondo, come l'idea che esista un'autenticità e naturalità in altre forme espressive e di relazione sociale premoderne. Dello stesso vizio prospettico, a quanto pare, è affetta Sherry Turkle nel suo ultimo lavoro *Alone Together* (2011).

Tuttavia, seguendo un approccio mediologico o anche solamente sociologico, è impossibile non riconoscere l'artificialità in qualsiasi tipo di comunicazione: la televisione, il cinema, il telefono, come il ballo, il teatro o la conversazione orale. Tutta la comunicazione è mediata, e se le lingue "naturali" sembrano fare eccezione è solo perché non ne riconosciamo, almeno consciamente, il carattere artificiale. Su questo è inutile aggiungere altro a quanto non abbiano già fatto gli esponenti della corrente della cosiddetta *Scuola di Toronto della comunicazione* o lo stesso Goffman nello studio delle situazioni e del comportamento sociale. Se c'è, però, qualcosa su cui possiamo essere d'accordo con Di Gregorio & Co è il carattere particolare di questo feticismo, legato com'è alla forma specifica del mezzo di comunicazione in oggetto.

4. Ogni nuovo medium, ridefinendo i confini tra sistemi informativi, costruisce una o più nuove situazioni.

Il nuovo *frame* che ne deriva può considerarsi, adottando il lessico di Goffman (1974: 83-123; 65-82), come una «messa in chiave» (*keying*), cioè una trasformazione di strutture primarie; oppure – almeno in teoria ma, si capisce, molto più difficilmente – una nuova «struttura primaria», ovvero una «prospettiva interpretativa vista [...] come non dipendente da o riferibile ad alcuna interpretazione precedente». La *conversazione telefonica* costituisce un *frame* interpretativo con regole proprie che si è strutturato nel corso del tempo con l'uso del telefono fisso. È lecito pensare che il telefonino, come spazio fisico dell'interazione – che Goffman (1959: 33) chiama specificamente *ambientazione*, «il luogo dove si svolge la rappresentazione», elemento che assieme alla *facciata personale* costituisce la *facciata* – abbia operato una trasformazione in termini di *keying* della tradizionale conversazione telefonica.

Vediamo in che modo, partendo dall'analisi svolta da Gianfranco Marrone (1999: 12-14), il quale evidenzia tre fenomeni, dei *sotto-generi della conversazione telefonica* al cellulare. Il primo concerne «l'emergere in primo piano della situazione comunicativa, del contesto d'uso dell'apparecchio, dell'ambiente spaziale da cui si chiama», motivo che rende i rumori di fondo parte della conversazione, atti ad *autenticarla*, da cui anche l'ampio uso di espressioni fatiche: «mi senti?», «non ti sento bene», «ti sento a tratti», ecc... Questo stress fatico è presente, peraltro, anche in altre forme mediate di comunicazione tipiche dell'era Internet. Pensiamo ad esempio alle chat o ai nuovi dispositivi di *instant messaging*, oggi integrati negli smartphone con applicazioni come *Whatsapp*, *Kik messenger*, *Viber* o *ChatON*, che costringono spesso gli interlocutori alla reiterazione di frasi come «ci sei?», «cosa stai facendo?», «ti arrivano i miei messaggi?». Collegato a questo troviamo il fenomeno della *frammentazione della conversazione*, dovuto alle fluttuazioni del segnale radio. Terzo, la *non-esclusività della conversazione*, ovvero il fatto che sovente altre persone partecipano loro malgrado all'interazione come ascoltatori di uno o entrambi gli interlocutori. Tutti questi *sotto-generi*, così definiti dal semiologo palermitano, a ben vedere, dipendono essenzialmente dalla natura *mobile* del dispositivo, che si conferma ancora una volta l'elemento tecnico maggiormente caratterizzante. L'ultimo di questi è, poi, di gran lunga il più importante, quello con le maggiori conseguenze pratiche.

Se passiamo dagli effetti sulla conversazione telefonica, che rappresenta una situazione d'interazione sociale particolare – e di certo non esaurisce tutte quelle possibili – a quelli di natura strutturale, il discorso si complica inevitabilmente. Il telefonino rompe le barriere tra *tempo libero* e *tempo di lavoro*, e questo motivo è stato ampiamente sdoganato dalla letteratura sociologica. Lo stesso può dirsi dell'abbattimento delle barriere tra *sfera pubblica* e *sfera privata*, su cui ci soffermeremo maggiormente. Può essere utile, infine, aggiungere un ulteriore elemento, che proviene dalla riflessione in ambito psicologico condotta da Di Gregorio (2003: 25)

*La funzione del telefono, da un punto di vista affettivo e relazionale, è sostanzialmente quella di un regolatore soggettivo della distanza e di un moderatore della separazione. Quando si parla di separazione non ci si riferisce tanto a una distanza fisica, ma sostanzialmente all'intollerabile distanza sentimentale, al sentimento della mancanza che origina dalla perdita di contatto diretto con l'altro.*

5. A questo punto andrebbero distinti due ambiti di indagine per definire le nuove *geografie situazionali* ingenerate dal telefonino. Il primo riguarda le situazioni prodotte dall'uso del cellulare all'interno dello spazio pubblico generalmente inteso. Il secondo, invece, riflette l'articolazione interna della sfera privata e chiama in causa il telefonino come esteriorizzazione del nostro capitale sociale, della nostra memoria e, quindi, della nostra intimità.

Per ciò che concerne il primo ambito, il telefonino, come il walkman o qualsiasi altro dispositivo di comunicazione mobile, crea quella che è stata definita una *bolla comunicazionale* (Flichy 1991: 272-274), ossia una dimensione privata all'interno della sfera pubblica. A tal proposito val la pena specificare un fatto spesso sottaciuto o a volte misconosciuto, che fa della bolla comunicazionale e il relativo isolamento in pubblico un fenomeno recente, connesso ai media elettronici, esclusivo dell'uso di lettori mp3, cellulari e smartphone. Nella prospettiva dell'analisi situazionale, infatti, ci si isola in pubblico anche leggendo un libro o un quotidiano. Anche in questi casi, come recita il titolo dell'ultimo lavoro della Turkle (2011), si è *insieme ma soli*. Se l'isolamento da lettura è considerato più «naturale», anche qui, è solo perché siamo abituati da



più tempo a questo tipo di comportamento pubblico.

Eppure c'è qualcosa che rende la conversazione telefonica un caso speciale di isolamento, rispetto a quella prodotta dall'uso delle cuffie o dalla lettura. Il motivo risiede nel fatto che la lettura, l'ascolto musicale, la visione di un filmato, come altre forme di *quasi-interazione mediale*, pur rivelando nel loro contenuto alcuni caratteri del nostro self non sembrano intaccare il nostro ruolo all'interno del contesto pubblico di fruizione, lasciandoci sostanzialmente in uno stato di anonimità. Viceversa l'*interazione mediata* del telefonino contempla l'esposizione in un contesto pubblico del self o addirittura un passaggio di ruolo e, quindi, di una parte del relativo retroscena. È questo il motivo per cui non ci sentiamo in dovere di allontanarci dalle persone quando siamo immersi nella lettura di un giornale o nell'ascolto di un brano musicale, mentre è prassi frequente nel caso di una telefonata in pubblico, soprattutto se siamo in conversazione con una persona molto intima. Parlare a bassa voce è a suo modo un espediente cui spesso si ricorre per preservare la privacy, specialmente se ci si trova in ambienti molto affollati e non è possibile rifugiarsi in un luogo appartato. D'altronde, però, come già intuito da McLuhan (1964: 289), il limite è intrinseco al mezzo, dacché, «per sua natura, il telefono è una forma intensamente personale che ignora tutte le pretese di *privacy* visiva dell'uomo alfabeto».

Nondimeno, è stato giustamente notato (Turkle 2011: 155) che «quando le persone sono immerse in una conversazione telefonica in luoghi pubblici, il loro senso della privacy è sostenuto dalla presunzione che coloro che gli sono intorno li tratteranno non solo come anonimi, ma come se fossero assenti». Dagli altri ci si aspetterebbe, infatti, quella che Goffman (1963) chiama *disattenzione civile*, ma spesso l'invasione nello spazio pubblico di un'attività di tipo privato non può che attirare l'attenzione dei compresenti, provocando imbarazzo e gaffe comportamentali. Schegloff (2002: 285-286) racconta a tal proposito un episodio particolarmente esemplare, avuto luogo su un treno diretto a New York. Una ragazza è impegnata in un'accesa discussione al cellulare con il fidanzato. Gli altri passeggeri, intuendo la natura intima della conversazione, cercano di focalizzare la loro attenzione su altre cose, mettendosi a leggere o guardando il paesaggio fuori dal finestrino, con lo scopo evidente di non darle modo di capire che stanno origliando. Tutti tranne uno che, catturato dalla telefonata, intercetta malcapitatamente con lo sguardo gli occhi della ragazza, la quale con un atto di indignata protesta esclama: «Ti dispiace? Questa è una conversazione privata!».

Nel caso di telefonate di natura professionale, sembra invece che parlare ad alta voce, senza premura per la tutela della propria privacy, non costituisca per l'utente un problema e, anzi, sembra essere vissuto con un certo senso di narcisismo. In genere, però, in aggregati sociali anonimi, che Goffman (1963) definisce propriamente *raggruppamenti non focalizzati* (*unfocused gatherings*) – come l'insieme degli individui che condividono il vagone di un treno o della metropolitana, una sala di attesa, o che sono semplicemente co-presenti in un qualsiasi altro luogo pubblico, come un parco – l'attività focalizzata della conversazione telefonica rompe, comunque, un certo *ordine morale*.

L'irruzione del self nella sfera pubblica, che può manifestarsi anche con la partenza di una suoneria – comportamento severamente e palesemente sanzionato dal pubblico di una sala cinematografica o di un teatro, che invece costituiscono un *raggruppamento focalizzato* – è vissuta generalmente come un atto violento di *inciviltà*. Quanto detto assume la giusta rilevanza nelle parole più autorevoli di Richard Sennett (1974: 325):

*Indossare una maschera è l'essenza della civiltà. La maschera consente la socievolezza pura, indipendentemente dal potere, dal disagio, o dai sentimenti personali di coloro che la portano. Lo scopo della civiltà è di mettere le persone al riparo dell'io altrui.*

6. Se le conversazioni telefoniche rappresentano un caso evidente di invasione del privato nel pubblico, a loro volta telefonate e sms sono percepiti come un'invasione esterna nel proprio privato. Quello delle *chiamate indesiderate*, d'altro canto, non è un fenomeno nuovo ed era già percepito come problema sociale alla fine dell'Ottocento, negli anni della prima diffusione del telefono. All'epoca questo rischio si manifestava nell'eventualità di un'«intrusione nella cerchia domestica di venditori a domicilio, fornitori di

musica mediocre, operatori ficcanaso e persino di germi trasmessi via cavo» (Fischer 1992: 35), se non quando di veri e propri «truffatori» (Marvin 1988: 103-109). In era analogica, quando esisteva il solo telefono «col filo», non era possibile conoscere a priori l'identità del chiamante, e l'unico modo per farlo era alzare la cornetta. L'atto di rispondere, peraltro, si poneva come *obbligo morale*, fatto che McLuhan (1964: 285) esprimeva con una domanda provocatoria: «perché sentiamo l'impulso a rispondere a un telefono pubblico che squilla pur sapendo che la chiamata non può essere per noi?».

Oggi, con il cellulare la possibilità di conoscere il numero di chi chiama attraverso la lettura del display ci mette al riparo dalle telefonate degli operatori dei call center – che oggi costituiscono quello che in gergo tecnico è il *front-end*, la «voce» delle aziende – percepite diffusamente come una fonte di grande seccatura. Nella maggior parte dei casi, infatti, le telefonate a fini di vendita o a carattere promozionale, data la prassi di oscurare il numero, possono essere evitate. In generale per molti è diventata consuetudine non rispondere a chiamate anonime o addirittura a numeri non registrati sulla propria rubrica, al fine di evitare contatti indesiderati.

Il nuovo ordine della *trasparenza* garantisce un margine di libertà sicuramente maggiore rispetto al passato, ma non significa che il telefonino non comporti *obblighi morali*. Nel caso specifico in cui la chiamata o anche un sms arrivi da una persona conosciuta, che fa parte del nostro gruppo di pari o della cerchia familiare, non rispondere rimane certamente un'opzione sempre possibile, ma è percepita, nei migliori dei casi, come una mancanza di cortesia e, a volte, come un atto di maleducazione. Alcuni servizi forniti ormai da tutte le telecom, peraltro, rendono impossibile sfuggire a chiamate indesiderate anche con il dispositivo spento. Una volta riacceso il cellulare arriva puntuale un sms con numero e nome dell'intestatario, che ci avvisa della chiamata persa qualora, appunto, sia registrato nella nostra rubrica. Anche lo *squillo*, pratica sociale particolarmente diffusa tra i teenager italiani, «caso estremo di comunicazione», «ridotta esclusivamente alla dimensione performativa», comporta nel gruppo dei pari e nella coppia precise norme comportamentali, che rispondono ad una sorta di «obbligo sociale della reciprocità» (Scifo 2005: 72, 78).

7. Queste ultime considerazioni ci trasportano nel nostro secondo ambito di indagine, che riguardano, come si è detto, l'articolazione interna della sfera intima. Abbiamo capito già che il telefonino non permette solo di controllare con maggior libertà e consapevolezza la nostra socialità. La controparte di questa estensione, peraltro, non si limita a nuove forme di obbligo morale all'interno di nuovi rituali d'interazione, ma ci espone a nuove forme di vulnerabilità, che sul piano individuale possono avere effetti disastrosi. Si è detto anche, infatti, che il telefonino rappresenta un'esteriorizzazione della nostra intimità e della nostra memoria. È il caso di analizzare ora quest'espressione in modo più approfondito, partendo da una constatazione banale, riferita, potremmo dire, al suo significato letterale.

Il telefonino, come artefatto tecnico in sé, possiede una memoria fisica su cui sono registrati e conservati una certa quantità di dati personali – la rubrica, gli sms, gli mms, le fotografie, la cronologia delle chiamate effettuate e ricevute – il cui limite è dato dalla capienza del disco rigido installato. Gli smartphone di ultima generazione, permettendo l'accesso ad Internet, ampliano illimitatamente la quantità di informazioni: dalla cronologia delle pagine web che abbiamo visitato alle conversazioni in chat, dalle e-mail ai profili dei nostri account attivi su social network e simili. In altre parole, l'inaudita «potenza di fuoco» dei telefonini di ultima generazione rappresenta anche la loro maggiore fragilità, al punto che lo smarrimento o il furto sono eventi vissuti sempre come un trauma profondo.

Ovviamente il discorso può essere generalizzato a tutti i dispositivi attraverso i quali accediamo ai servizi disponibili su Internet, una memoria che non dimentica, virtualmente *eterna* (Mayer-Shönberger 2009). Per quante precauzioni possiamo adottare allo scopo di proteggere i nostri dati personali, la loro dislocazione remota e la digitalizzazione permettono sempre, almeno in potenza, una violazione da parte di altri nei termini di accesso, raccolta, duplicazione e manipolazione. È solo una questione di tempo, di mezzi e know-how tecnico, ma la possibilità che qualcuno possa entrare in possesso dei nostri dati personali è reale e tutt'altro che teorica.

Il tema intercetta il problema della *sorveglianza* e tocca questioni vastissime che richiederebbe uno spazio

dedicato di analisi. Per ciò che concerne il nostro discorso va sottolineato come tale questione sia stata trattata tradizionalmente dal punto di vista del controllo istituzionale operato da agenzie governative o da multinazionali senza scrupoli (Lyon 2001). Meno esplorato dalla letteratura è invece il pericolo di una violazione della privacy all'interno del proprio ambiente domestico e familiare, anche se abbiamo più di un indizio per pensare che proprio qui si annidino i rischi maggiori di incursioni indesiderate.

Proprio recentemente l'*American Academy of Matrimonial Lawyers* (AAML) ha pubblicato i dati di una ricerca condotta attraverso interviste a ottocento avvocati divorzisti americani, che ha posto in evidenza un fenomeno su cui vale la pena riflettere. La maggioranza dei membri dell'organizzazione rivelano un'impennata del numero delle cause di separazione in cui sono presentati come elementi probanti di infedeltà, o di altri comportamenti scorretti del partner, messaggi di testo e altri contenuti "trovati" negli stessi smartphone. I messaggi di testo sarebbero la forma più comune di prova presentata (il 62% dei casi), seguita dalle email (23%) e da numeri di telefono che ricorrono un po' troppo spesso nella cronologia delle chiamate (13%). Questa tendenza trova conferma anche dalla *Divorce-Online*, società privata britannica che fornisce servizi legali in materia di separazioni. Da una ricerca condotta su cinquemila richieste di divorzio presentate nel 2011, risulta che nel 33% dei casi sia citato il social network *Facebook*.

Da queste ricerche non dovremmo soffermarci sull'idea che smartphone e social media favoriscano tradimenti e relazioni extraconiugali. E non perché non sia vero. Il telefonino, in effetti, è uno strumento funzionale tanto alla messinscena di *fabbricazioni* quanto al loro *smascheramento*, sempre per rimanere all'interno della sfera semantica goffmaniana. Su questo non vale la pena aggiungere più di quanto abbiamo detto finora. Semmai la cosa più importante sta nel fatto che esse dimostrano come il nuovo ambiente tecnologico mentre sembra enunciare la promessa di una società antidrammaturgica all'interno di una struttura liberatoria, finisce per negare di fatto ogni sua possibile realizzazione.

Le relazioni di coppia costituiscono, così, un caso particolarmente significativo per l'analisi delle nuove geografie situazionali generate dal telefonino. Per capirne le motivazioni è necessario entrare nel merito di trasformazioni sociali e culturali legate alla modernità, a partire da una riflessione di Anthony Giddens (1992: 72):

*L'amore convergente è amore attivo, contingente e quindi non fa rima con i «per sempre» e gli «unico e solo» tipici dell'amore romantico. La società «separante e divorziante» di oggi diventa la conseguenza piuttosto che la causa dell'amore convergente. Quanto più questo si consolida come una possibilità reale, tanto meno importante diventa la ricerca della persona speciale e più conta la «relazione speciale».*

Il nuovo paradigma dell'amore convergente sostituirebbe quello romantico di stampo ottocentesco, latore peraltro di una struttura sessista perché relegava la donna ad una condizione subordinata nel rapporto di coppia. E questo rappresenta un'indubbia conquista della *modernità riflessiva*, come la chiama Giddens. In breve, le relazioni amorose si conformerebbero all'ideale della *relazione pura*, caratterizzata dalla negoziazione paritaria tra i partner, e che dura finché persistono benefici per entrambi. Il suo carattere *speciale* si fonderebbe in particolar modo sull'*esclusività* della relazione stessa, elemento questo che suggerisce l'emergenza di una nuova dimensione del mutamento sociale che potremmo definire, azzardando una nuova espressione sulla falsariga di quelle adottate da Meyrowitz, come "confusione delle sfere intime".

Ma in tale carattere esclusivo risiede anche la fragilità della relazione pura. Il problema, in effetti, sta proprio nella negazione di ogni possibile separazione tra le sfere intime dei singoli individui. Giddens sembra comprendere questo rischio, quando affronta il tema della *codipendenza* – senza però approfondirne tutte le possibili conseguenze – che in sintesi non è altro che la dipendenza patologica di uno o entrambi i partner dalla relazione amorosa stessa. La coppia, da un punto di vista sociologico, non è poi che una versione particolare di gruppo sociale, formato solamente, è chiaro, da due persone. Ciò significa che, per quanto negoziabili e flessibili, esistono sempre due ruoli e una performance attoriale che, in quanto tale, è resa possibile, e quindi credibile, sempre dall'esistenza di un retroscena distinto, per quanto possa ridursi a una dimensione minimale.

La relazione pura, ovviamente, non riguarda soltanto la coppia amorosa, ma tende a essere il modello

ideale rispetto al quale è misurata ogni relazione personale. Un esempio limite è fornito dall'affermarsi della pratica del *password sharing*, letteralmente "condivisione della password". Il fenomeno, come ha riportato recentemente il New York Times (Ritchel 2012), in riferimento a una ricerca condotta dal *Pew Internet and American Life Project*, sembra essere molto in voga tra i teenager americani – circa il 30% degli intervistati telefonicamente dichiara di averlo praticato almeno una volta – e riguarda sia le giovani coppie amorose, sia le relazioni amicali.

La relazione pura rappresenta, in definitiva, uno dei risvolti concreti dell'*ideologia intimista* dominante, fondata sulla convinzione ampiamente diffusa che «l'intimità tra le persone sia un bene morale, mentre l'aspirazione principale è lo sviluppo della personalità individuale attraverso esperienze d'intimità e cordialità [e] che i mali della nostra società siano il frutto dell'impersonalità, dell'alienazione e della freddezza» (Sennett 1974: 319). Quali sia i limiti intrinseci di questa ideologia dovrebbero essere già chiari in queste ultime riflessioni. Non bastassero possiamo lasciare le conclusioni – se di conclusioni possiamo parlare – a un'ultima riflessione di Giddens (1992: 151), che chiama in causa i temi della fiducia e dell'onestà, e a una possibile risposta:

*Nella relazione pura la fiducia non ha agganci esterni e si sviluppa in base all'intimità. Avere fiducia è fare un investimento sia sull'altro che sulla capacità del rapporto di resistere a futuri traumi. Per problematico che possa apparire, questo comporta molto di più della semplice buona fede. Avere fiducia nell'altro è anche scommettere sulla sua capacità di agire con onestà.*

Ovviamente si tratta di una scommessa destinata il più delle volte a fallire, per il semplice motivo – che all'interno di un frame dominato dall'*ideologia intimista* risuona certamente in tutto il suo cinismo – che «la ragione per cui l'individuo può confidare di continuare tranquillamente a presupporre che gli altri pensino che lui stia agendo in modo sincero, non è che lui è sincero – anche se lo fosse – ma è che nessuno è motivato a raccogliere informazioni contro di lui per diffamarlo» (Goffman 1974: 147).

## Bibliografia

- Benkler Y.,  
2006, *La ricchezza della Rete. La produzione sociale trasforma il mercato e aumenta le libertà*, Università Bocconi Editore, Milano, 2007.
- Bennato D.,  
2004, *Wireless e comportamenti sociali emergenti*, in Frezza G., Sorice M. (a cura di), *La TV che non c'è*, Edizioni 10/17, Salerno, pp. 163-178.
- Di Gregorio L.,  
2003, *Psicopatologia del cellulare. Dipendenza e possesso del telefonino*, Franco Angeli, Milano.
- Fischer C. S.,  
1992, *Storia sociale del telefono. America in linea 1876-1940*, UTET-Telecom, Torino, 1994.
- Flichy P.,  
1991, *Storia della comunicazione moderna. Sfera pubblica e dimensione privata*, Baskerville, Bologna, 1994.
- Giddens A.,  
1992, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Goffman E.,  
1974, *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma, 2001.  
1963, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino, 1971.  
1959, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- Horton D., Wohl R. R.,  
1956, *Mass Communication and Para-Social Interaction. Observation on Intimacy at a Distance*, «Psychiatry», 19, pp. 215-229.
- Lyon D.,  
2001, *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 2002
- Marrone G.,  
1999, *C'era una volta il telefonino*, Meltemi, Roma.
- Marvin C.,  
1988, *Quando le vecchie tecnologie erano nuove. Eletticità e comunicazione a fine ottocento*, UTET-Telecom, Torino, 1994.
- Mayer-Shönberger V.,  
2009, *Delete. Il diritto dell'oblio nell'era digitale*, Egea, Milano, 2010.

- McLuhan H. M.,  
1964, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1997.
- Meyrowitz J.,  
2004, *Medium Theory*, in Crowley D., Mitchell D. (a cura di), *Communication Theory Today*, Stanford University Press, Stanford.  
1985, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*, Baskerville, Bologna, 1993.
- Pentecoste N.,  
2012 *Digital Awareness. Verso una teoria critica del web*, «Comunicazioni Sociali», 2, Vita e Pensiero, Milano, pp. 321-330.
- Ritchel M.,  
2012 Young, in Love and Sharing Everything, Including a Password, «The New York Times» (18 gennaio), disponibile su <http://www.nytimes.com/2012/01/18/us/teenagers-sharing-passwords-as-show-of-affection.html?pagewanted=all>
- Schegloff E.,  
2002, Beginnings in the Telephone, in Katz J., Aakhus M. (a cura di), *Perpetual Contact. Mobile Communication, Private Talk, Public Performance*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 284-300.
- Scifo B.,  
2005, *Culture Mobili. Ricerche sull'adozione giovanile della telefonia cellulare*, Vita e Pensiero, Milano.
- Sennett R.,  
1974<sup>2</sup>, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.
- Thompson J. B.,  
1995, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Turkle S.,  
2011, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Others*, Basic Books, New York.
- Young K. S.,  
1998, *Presi nella rete. Intossicazione e dipendenza da Internet*, Calderini, Bologna, 2000.
- Wolton D.,  
2000, *Internet... e poi? Teoria critica dei nuovi media*, Dedalo, Bari, 2001.







**RIVISTA DI SCIENZE SOCIALI**  
riviste scientifiche Anvur area 13  
autorizzazione del Tribunale di Foggia n.3/11del 30/12/2010