

Anno 2017

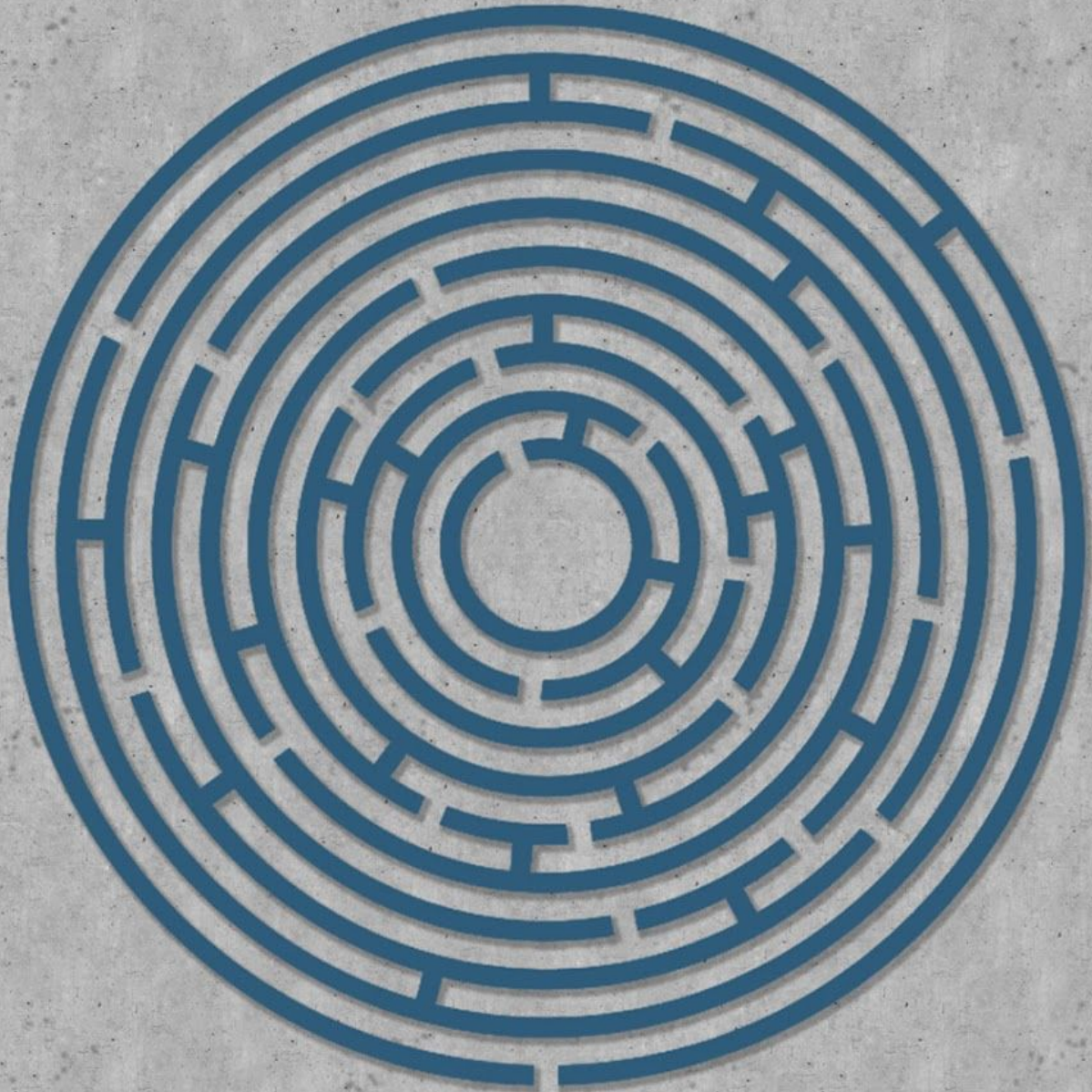
Vol. 1 | n° 2

Funes

Journal of narratives and social sciences



COINVOLTI NELLE STORIE
LA NARRAZIONE NELLE SCIENZE SOCIALI



ISSN 2532-6732



Journal of narratives and social sciences



Open Access - Double Bind Peer Review
Annual Online Journal
<http://www.serena.unina.it/index.php/funes>

Directors

Stefano Bory and Gianfranco Pecchinenda,
Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi
di Napoli Federico II.

Members of the Scientific Committee

- Alfonso Amendola, Università degli Studi di Salerno;
- Luca Bifulco, Università degli Studi di Napoli Federico II;
- Giovanni Boccia Artieri, Università di Urbino;
- Stefano Bory, Università degli Studi di Napoli Federico II;
- Antonio Cavicchia Scalamonti, Università di Roma La Sapienza;
- Massimo di Felice, UISP, Brazil;
- Giovanni Fiorentino, Università della Tuscia, Viterbo;
- Serge Gruzinsky, Princeton University, USA;
- Eva Illouz, EHESS of Paris, France;
- Adriana Lopez, Univeristà di Berna, CH;
- Paolo Renato Jesus, University of Lisboa, Portugal;
- Michèle Leclerc-Olive, CNRS-EHESS, France;
- Mariano Longo, Università del Salento;
- José Luis Mora, University Computense de Madrid, Spain;
- Giustina Orientale Caputo, Università degli Studi di Napoli Federico II;
- Carlo Sorrentino, Università di Firenze;
- Gianfranco Pecchinenda, Università degli Studi di Napoli Federico II;
- Oreste Ventrone. Università degli Studi di Napoli Federico II.

Editorial Board

- Emiliano Chirchiano, Università degli Studi di Napoli Federico II
- Luca Bifulco, Università degli studi di Napoli Federico II
- Giustina Orientale Caputo, Università degli studi di Napoli Federico II
- Oreste Ventrone, Università degli studi di Napoli Federico II
- Selene Caldieri, Università degli studi di Napoli Federico II
- Alessandra Santoro, Università degli studi di Napoli Federico II
- Valerio Pellegrini, Università degli studi di Napoli Federico II

Responsible person

Stefano Bory

Contact

atelier.funes@gmail.com

Sponsored by

Dipartimento di Scienze Sociali Federico II
<http://www.scienze sociali.unina.it/>

Licence

Creative Commons (CC-BY 4.0)



Published by SHARE Press

http://www.sharecampus.it/main/static_page/share_press

ISSN: 2532-6732

**COINVOLTI NELLE STORIE.
LA NARRAZIONE NELLE SCIENZE SOCIALI.
ANNO 2017 – VOL. 1 n. 2**

p. 1

Introduzione

ARTICOLI

p. 2

«Ogni tanto il coniglio riesce ad avere la meglio sull'acciaio»: la malattia del corpo e la zona invisibile dei racconti. Silvia Potì

p. 15

Lecce as an Invisible Salon: Power and Power elites in a Southern Italian City. Valentina Cremonesini, Stefano Cristante, Mariano Longo

p. 30

Processare la Storia. Diritto alla memoria e narrazione nella giustizia di transizione. Marta Vignola

p. 48

Storie irriducibili? A partire da una ricerca sulla morte nell'emigrazione-immigrazione. Ottavia Salvador

p. 60

Tecnologie dell'Aldilà. Per una fenomenologia dell'immortalità. Alessandra Santoro

p. 74

Spoiler! la narrazione trans-mediale e i suoi effetti collaterali. Emiliano Chirchiano

p. 86

Lynn M. Randolph e Donna J. Haraway: la parabola del cyborg tra scienza e narrazione. Linda De Feo

RECENSIONI

p. 97

Antonio Cavicchia Scalamonti (2015), "L'illusione senza avvenire", Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).
Antonio Camorrino

Introduction: Involved in stories: narrative in social sciences

In the mid-twentieth century, Wilhelm Schapp stated: « We human beings are always involved in stories. Everyone is always part of every story in which is involved. “History” and “being involved in stories” are closely related to the point that, even in thought, it is likely impossible to separate them. »

Recently, a consistent trend of openness towards narrative analysis has emerged in social sciences. This renewed research perspective integrates a tradition of narratological studies that was originally oriented to the analysis of texts and artistic products, literature, movies, television, and so on.

This phenomenon, defined as *narrative turn*, apart from connecting traditionally unrelated disciplines to the narratological analysis - such as history, sociology, psychology, politics, economics and marketing - is emerging as a unifying ground for the conventional distinctions between fields of knowledge. On the one hand, the need to re-launch the debate on the use of narratological theories, on the other, the necessity to reconsider such methodological perspectives in order to progress on these lines of research have arisen. All that without neglecting the enormous influence that the spread of digital media has exerted on this field of study.

There will be several ways to handle narrations and their relation with the social world. More specifically, two aspects of the narratological reflection will represent the guidelines of our debate:

The first aspect concerns the gnoseological dimension of the "stories". It is fair to affirm that narrations offer an alternative to the reification that mechanistic models have imposed on the analysis of both human behaviour and social processes. In this sense, individual and collective stories could be a reply to the construction of socio-scientific projects aimed at conceiving a dominant model of knowledge.

The second aspect refers to the epistemological dimension of narratological studies. A large part of the research programs based on narrations start from the belief that traditional methods, particularly those focusing on large numbers, do not allow to reconstruct the social phenomena in their full richness and complexity.

Without opposing them, narrations integrate numbers - always knitted in scientific narrations - and indicate non-Cartesian ways to analyze social processes. Starting from these assumptions, central will be the space devoted to matters related to the way in which being "involved in the stories" may be considered as the object of knowledge as well as its *modus operandi*.

«Ogni tanto il coniglio riesce ad avere la meglio sull'acciaio»: la malattia del corpo e la zona invisibile dei racconti

Silvia Potì

Università del Salento

DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5295>

Abstract

In this essay the narratives that have as subject the disease of the body will be deepened, from a theoretical perspective relating to the unconscious and the social representations. Exploring a methodology of textual analysis in the field of psychosocial research, the images of the illness will also be proposed investigating comparative literature and in particular the autobiography.

Keywords: Illness, Body, Social Representations, Unconsciousness, Textual Analysis

Abstract

In questo saggio verranno approfondite le narrazioni che hanno per argomento la malattia del corpo, a partire da una prospettiva teorica che fa riferimento all'inconscio e alle rappresentazioni sociali. Esplorando una metodologia di analisi testuale nell'ambito della ricerca psicosociale, le immagini della malattia verranno proposte anche indagando la letteratura comparata e il particolare genere dell'autobiografia.

Parole chiave: Malattie, Corpo, Rappresentazioni sociali, Inconscio, Analisi testuale

Introduzione

Ebbene! Questa è l'intenzione della "Patologia sociologica". In circa venti volumi, il cui formato sarà quello di un vocabolario, essa esporrà e tratterà tutti i casi pensabili dell'umano soffrire, dai più personali e intimi ai grandi scontri tra gruppi, dalle sofferenze generate dalle ostilità tra le classi sociali ai conflitti internazionali, in poche parole essa indicherà quali siano gli elementi chimici dalle cui molteplici misture e combinazioni viene generata ogni umana sofferenza e, prendendo la dignità e la felicità dell'uomo a fondamento, fornirà al genere umano stesso gli strumenti e le norme che, in ogni specifico caso, le parranno adeguate a rimuovere le cause della sofferenza. Collaudati specialisti del mondo scientifico di tutta l'Europa, medici, economisti e psicologi, si spartiranno il compito di realizzare questa enciclopedia della sofferenza [...] (Mann, 2010: 361).

Una signora amabilissima, di discendenza russo-tedesca appunto, sposata, giovane madre. Veniva dall'Est, linfatica, anemica, ma è probabile che avesse qualcosa di più serio. Bene, resta un mese qui e comincia a lamentarsi, dice di sentirsi male. Deve avere pazienza, le rispondono! Trascorre un altro mese e seguita a dire che non sta affatto meglio, anzi peggio. Le viene fatto capire che come lei *stia* può giudicarlo solo e unicamente il medico; lei può dire soltanto come *si sente*... e quello poco importa. Dei suoi polmoni, sono tutti soddisfatti (Mann, 2010: 285).

Il libro di Thomas Mann "La montagna magica" racconta le storie di vita quotidiana di alcuni pazienti in cura presso il sanatorio di Davos, in Svizzera, un luogo in cui, apparentemente, non accade nulla di speciale. La vita quotidiana dei malati è scandita da piccoli e semplici rituali, come sistemare le coperte prima del riposo, consumare i pasti alla stessa ora, giocare a carte, fare lunghe passeggiate all'aria aperta. Tutti gli ospiti del sanatorio condividono una

sospensione del tempo degli affari. Sebbene il mondo esterno e le sue faccende sembrano essersi fermati, a causa della malattia, il percorso interiore dei personaggi è intenso e, spesso, conflittuale. Il protagonista Hans Castorp, arrivato al sanatorio per accompagnare il cugino e ricoverato alla fine per tubercolosi, compie un viaggio verso la piena e autentica conoscenza di sé, grazie all'esperienza della patologia del corpo e alla consapevolezza delle emozioni ad essa connesse.

Fondamentale nel processo di crescita interiore del protagonista è il personaggio di Settembrini, umanista, massone, con idee illuministe, che ha l'ambizione di scrivere una dotta "Enciclopedia della Sofferenza", per spiegare finalmente come ci si sente a essere malati e poter così classificare l'angoscia in categorie che diano almeno l'impressione di poterla controllare.

Nelle parole di Settembrini si raffigura una scissione spesso utilizzata quando si racconta la malattia: da una parte la diagnosi oggettiva, inconfutabile, specchio di come stanno le cose e delle disfunzioni del corpo, appannaggio del sapere medico; dall'altra il vissuto, la parte soggettiva dell'essere malato, propria dell'individuo portatore di sofferenza, non dimostrabile e insignificante nel processo di guarigione.

Tale dicotomia è condivisa anche oggi nelle narrazioni sulle malattie. Spesso il gergo usato dai medici, che nell'immaginario presentano calligrafie illeggibili per i pazienti e si esprimono con termini poco chiari su argomenti fondamentali come il loro stato di salute, risulta tecnico, oscuro, ostile; anche quando vuol rendersi familiare, il più delle volte è permeato di metafore belliche o meccanicistiche, che rendono la malattia un nemico da combattere e il corpo un oggetto difettoso da riparare. Il medico ordina, prescrive, dà ricette; al paziente spetta invece il compito di rispondere alle domande e raccontare i sintomi, al fine di poter attivare il percorso di diagnosi, prognosi e cure stabilito dal medico in modo standardizzato e universale (Brigati, 2009: 12).

Quelli del medico e del paziente sembrerebbero, dunque, due linguaggi destinati a non incontrarsi. Eppure la medicina sta dovendo far fronte, recentemente, ad alcune sfide che riguardano i rapporti interpersonali e il ruolo della comunicazione nel processo di cura. Un problema significativo è la caduta di *compliance*, che indica il rifiuto del malato di curarsi. Sembrerebbe un paradosso, dal momento che la cura appare un obbligo sociale, tanto che la malattia giustifica l'assenza dal lavoro per i tempi che essa necessita. Tuttavia, si è visto come non sempre la cura sia un'azione scontata per il paziente: la letteratura scientifica si è resa conto di dover prestare attenzione ad altri fattori oltre a quelli bio-medici, come la natura psicosociale e culturale della malattia (Gilardi et al, 2002; Kakleas et al., 2009; Lindvall et al., 2006; Petrini, Seuser, 2009). Perché il malato risponda alle terapie, occorre tener conto del modo con cui si comunica e dell'alleanza che si viene a creare tra paziente, medico e personale sanitario, all'interno di una dinamica relazionale che, oltre a veicolare messaggi cognitivi, rivesta per il paziente una natura soprattutto affettiva. Si è pensato dunque che non è possibile basarsi solo sulla realtà del dato clinico e la patologia corporea del paziente, obbligato a rispondere alle prescrizioni terapeutiche suggerite da un esperto che sa cosa è meglio per lui; occorre invece coinvolgere il paziente, la sua identità, i suoi contesti culturali e sociali (Brigati, 2009: 18).

In inglese esistono termini differenti per indicare queste due visioni della medicina: da una parte si parla di *disease* quando si fa riferimento al corpo come oggetto disfunzionale da riparare, dall'altra con *illness* si fa invece riferimento all'impatto che la malattia ha nella vita del paziente, l'esperienza soggettiva di malessere vissuta dalla persona nel suo complesso, che influisce spesso sul decorso e le cure. Se ci riferiamo alle cure, la distinzione terminologica è

invece tra *to cure*, curare, e *to care*, prendersi cura, includendo i percorsi individuali e sociali di adattamento e trasformazione.

Sulla base di questa distinzione sono state condotte alcune ricerche psicosociali, finanziate da case farmaceutiche in collaborazione con l'Istituto Superiore di Sanità e le Aziende Sanitarie Locali, che hanno avuto l'obiettivo di conoscere l'esperienza soggettiva della malattia attraverso i racconti dei malati. Su un articolo apparso sul quotidiano "La Repubblica" si può leggere:

La medicina basata sulla narrazione non si contrappone, evidentemente, alla medicina basata sull'evidenza, ma si focalizza sul rapporto medico-paziente nelle specifiche realtà socio-culturali [...]. Come ha scritto Rita Charon "malattia e guarigione sono, in parte, trame narrative. I pazienti scrivono sulle proprie malattie con sempre maggiore frequenza, il che suggerisce che la ricerca di parole per contenere l'angoscia permette di affrontare meglio la malattia. Anche i medici scrivono sempre più spesso su loro stessi e sulle loro esperienze [...]." Nell'era della medicina super-computerizzata, tra nanotecnologie e cure mirate, forse proprio questo è il fronte avanzato della 'medicina personalizzata' (Paganelli, 2011: 38).

Come ricordato nell'articolo, Rita Charon, direttrice del programma di Medicina Narrativa alla Columbia University, sostiene che le storie servono ai pazienti, ai familiari e ai medici per contenere l'angoscia, riorganizzare mentalmente l'esperienza e dare senso all'evento critico che ha segnato il percorso biografico.

Bruner (2011: 99-131) ha parlato a questo proposito di Sé narrativo, per indicare l'atto di costruzione di identità e di riorganizzazione di significati che l'uomo compie attraverso la narrazione. L'identità dunque non pre-esiste al racconto, ma si costruisce attraverso di esso.

Non solo l'identità, ma anche la realtà si costruisce con le storie, se partiamo dalla premessa teorica, seguendo Roland Barthes, secondo cui esiste una "irreale realtà del linguaggio", contrariamente a quanto affermato dal senso comune secondo cui prima c'è la realtà e poi il linguaggio che ha in qualche modo il compito di raggiungerla: «La letteratura non è che linguaggio, il suo essere è nel linguaggio; ma il linguaggio è già, precedentemente ad ogni trattamento letterario, un sistema di senso: ancor prima di essere letteratura, esso implica una particolarità delle sostanze (le parole), discontinuità, selezione, categorizzazione, logica speciale [...]» (Barthes, 2002: 157-158). La logica "speciale" affidata alle parole permette di esplorare le potenzialità del reale e creare mondi possibili (Holland, 1988: 47; Pavel, 1992: 115-116), sistemi alternativi di attribuzione di significati che riguardano desideri inespressi e imperfezioni dell'animo (e del corpo) umano.

Raccontando storie, dunque, come ricorda George Steiner, ci liberiamo della trappola organica e organizziamo un archivio di apparati simbolici che vanno ad affiancarsi e sovrapporsi, in maniera circolare, alle basi materiali (1975: 266-277).

In questo saggio proverò a indagare le storie che hanno per argomento la parte malata del corpo.

Analizzerò in particolare le storie orali prodotte tramite interviste qualitative, aventi per oggetto l'esperienza della malattia. Accanto a questa tipologia di testi, registrati, trascritti e interpretati dal ricercatore, affiancherò una riflessione sui testi letterari - i romanzi e le autobiografie - che hanno contribuito alla costruzione di metafore, immaginari e miti sul tema della malattia, a volte anche problematici, come suggerito da Susan Sontag (2002).

La prospettiva teorica da cui mi muoverò fa riferimento alle rappresentazioni sociali elaborate nell'ambito della psicologia sociale (Moscovici, 1961) e si intreccia con le teorie dell'inconscio proprie del campo psicoanalitico (Matte Blanco, 1975).

Il ponte tra le due teorie sarà costituito, appunto, dalle parole.

Lenti teoriche per interpretare le storie

La teoria delle rappresentazioni sociali, elaborata da Serge Moscovici (1961) negli anni Sessanta del secolo scorso, suggerisce come la conoscenza sia il prodotto dell'interazione con un altro. Quando parliamo a qualcuno di un argomento che ci interessa, infatti, non esponiamo solo la nostra posizione o opinione, ma costruiamo nello scambio discorsivo un universo di significati comuni che il linguaggio, come abbiamo visto, contribuisce a creare. Secondo l'autore, questo patrimonio di significati corrisponderebbe a ciò che un tempo erano i miti e le credenze nelle società tradizionali. Si tratta, infatti, di un bagaglio di conoscenze di senso comune per il quale la dimensione della piazza riveste un ruolo fondamentale, così come evocato da Bachtin a proposito della cultura popolare (2001).

Anche se possediamo una conoscenza tecnica, scientifica, colta del mondo, questo tipo di sapere, esperienziale, locale e dialogico, è sempre presente e attivo ed influenza le nostre pratiche e i nostri comportamenti, al pari delle evidenze scientifiche e dei modelli teorici che utilizziamo per conoscere il mondo (Moscovici, 1961).

Caratteristica delle rappresentazioni, poiché si costruiscono negli scambi discorsivi tra soggetti che condividono lo stesso contesto, è il loro essere storiche e contingenti. Tuttavia, per la loro costruzione i soggetti attingono ad un repertorio di significati che è trasversale nei secoli perché appartiene alla dimensione mitica e simbolica che permette l'emergere di antichi tabù e nuove immagini.

Un primo processo alla base della costruzione delle rappresentazioni sociali è l'ancoraggio, secondo il quale un oggetto estraneo viene collocato in una cornice concettuale nota e familiare, così da renderlo conoscibile; un secondo processo che governa la costruzione di questa mappa sul mondo è l'oggettivazione, termine che indica come il tema del discorso venga trasformato in un nucleo figurativo e iconico facilmente identificabile, simbolo del fenomeno o dell'oggetto di interesse.

L'importanza di questa cartografia di significati risiede nella stretta relazione che le rappresentazioni sociali hanno con le azioni quotidiane e i comportamenti delle persone.

Per comprendere questa relazione, prendiamo in considerazione le ricerche di Denise Jodelet sulla rappresentazione della malattia mentale (1991). L'autrice ha condotto una indagine sul campo per indagare le rappresentazioni della follia presso gli abitanti, per lo più contadini, dei comuni rurali di Ainaly-le-Chateau, in Francia, i quali si erano offerti di ospitare i malati mentali presso le loro abitazioni, condividendo con loro gli spazi familiari. Jodelet si rese conto invece delle pratiche, diventate vere e proprie abitudini, che miravano al controllo e all'allontanamento dei malati: alla base di questi comportamenti la ricercatrice ipotizzò la paura per l'identità della comunità, il timore della contaminazione del pensiero, dato dalla vicinanza, l'idea del degrado dell'immagine del gruppo sociale. Appariva chiaro, alla luce di queste ipotesi, il desiderio della popolazione di distinguersi dai malati, messo in atto ad esempio donando un'etichetta per poterli riconoscere. Jodelet si era posta dunque il compito di svelare le dimensioni simboliche della follia e delle pratiche sociali che le sono associate, utilizzando la teoria delle rappresentazioni come chiave per far capire come le «“teorie” socialmente create e operative abbiano a che fare con la costruzione della realtà quotidiana, i comportamenti e le comunicazioni che vi si svolgono, così come con la vita e l'espressione dei gruppi in seno ai quali esse sono state elaborate» (1991, pag. 39).

Nell'ambito della psicologia sociale europea, altre ricerche sono state condotte sulle rappresentazioni sociali della salute e della malattia, utilizzando come metodologia qualitativa l'analisi delle interviste o dei focus group. Le questioni a cui i ricercatori si proponevano di rispondere erano: cosa si intende per salute e malattia? Qual è il rapporto tra questi concetti e il sistema di valori delle persone? Quali sono le norme che apportano nella nostra società?

Con questi interrogativi, Claudine Herzlich ha analizzato i rapporti tra le categorie dicotomiche sano/malato e quelle di individuo/società, inclusione/esclusione (1969). L'autrice ha riscontrato, in particolare, interpretando i testi raccolti tramite interviste, come l'esperienza individuale integri il singolo nella società in ragione della sua produttività lavorativa, mentre l'esperienza della malattia lo allontani, facendogli sperimentare l'esclusione che deriva dal non essere produttivo. Già a partire dal diciannovesimo secolo la salute è stata assimilata alla capacità di lavoro e la malattia alla sua incapacità. Sembrerebbe che questa associazione perduri ancora oggi: essere malato e interrompere il lavoro, sulla base dei dati della ricercatrice, sono equivalenti nei discorsi quotidiani. Al senso di esclusione dal mondo del lavoro si affianca un senso di appartenenza al gruppo dei malati. Emerge una nuova categoria: il malato, identificato come tale dalla società. Per differenziare in modo rassicurante i sani dai malati, una delle domande più frequenti che le persone si pongono è relativa alle cause della malattia. Dalle ricerche condotte da Herzliche e Pierret (1986), è emerso come le persone ricorrano a "percezioni profane della causalità del male" (1986: 126), ovvero a modelli non solo medici ma anche superstiziosi e fatalisti con cui si cerca di dare senso alla malattia, in maniera interconnessa alle spiegazioni scientifiche. Come si legge in uno scritto di Jacques Le Goff e Jean-Charles Sournia:

Dalla più lontana antichità, con i suoi sorprendenti documenti babilonesi, fino alla tecnologia futurista delle moderne sale operatorie, l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla malattia non è cambiato. Da un lato, la continua ricerca di un sapere scientifico e di una pratica medica che non ha mai cessato di riportare successi significativi, dalle preistoriche trapanazioni del cranio, via via fino ai vaccini, ai sieri, agli antibiotici. Dall'altro, l'inveterata credenza sull'efficacia della magia (preghiere o erbe) e dei maghi (stregoni, esorcisti, guaritori di tutte le risme. (Le Goff, Sournia, 1986: 9)

Si tratta di immagini della malattia e delle cure veicolate negli scambi e nelle relazioni quotidiane che vanno a costruire le credenze. Come sottolineato da Ivana Markova,

Le persone che possiedono rappresentazioni sociali e convinzioni non cercano prove di ciò in cui credono (Moscovici, 2000). Le credenze si alimentano all'interno della comunità e possono essere trasmesse inconsciamente di generazione in generazione attraverso la memoria collettiva e la conoscenza di senso comune [...]. Attraverso il linguaggio, il passato inconscio si fa strada nel presente e siccome siamo inconsapevoli della sua esistenza, la pressione che esso esercita è potente e si perpetua e rafforza attraverso il discorso degli altri. (Markova, 2009: 242)

L'approccio dialogico di Ivana Markova alle rappresentazioni sociali introduce il concetto di inconscio, lasciato spesso da parte nell'uso della teoria. L'idea con cui la Markova studia questo costruito permette di ricostruire dunque gli aspetti nascosti delle rappresentazioni socialmente condivise.

Per studiare la parte nascosta, invisibile, delle rappresentazioni (e dunque, come vedremo, delle storie), bisogna definire il concetto di inconscio, poiché anche in ambito psicoanalitico ne esistono diverse formulazioni. In questo saggio farò riferimento in particolare alla teoria di Ignacio Matte Blanco (1975), psicoanalista cileno che ha ripreso la prima topica freudiana. Secondo lo psicoanalista, l'inconscio non è il luogo del rimosso, così come farebbe pensare la

seconda topica basata sulla tripartizione della mente in Io, Es, Superio, bensì è uno dei due modi con cui la nostra mente funziona; in sostanza l'inconscio è il "mondo magico" delle emozioni descritto da Sartre nel saggio sull'immaginazione (2004).

L'aspetto più interessante della teoria di Matte Blanco è che razionale e irrazionale non sono contrapposti, ma anzi uno è generato dall'altro ed è strumento necessario per l'altro. Pensiero ed emozione sono collocati lungo un continuum.

Se il razionale corrisponde al pensiero dividente, fondato sulla logica aristotelica, l'emozione partecipa invece di una logica simmetrica e generalizzante, che non conosce negazioni né logiche spazio-temporali. Come rintracciare questi due modi di funzionamento della mente nelle parole?

L'analisi testuale

All'interno di paradigmi di ricerca per lo più qualitativi, l'analisi testuale si occupa di indagare i temi condivisi nei discorsi orali su un argomento proposto dal ricercatore, raccolti tramite intervista o un focus group, incontri privilegiati per l'emergere nel discorso di pensieri ed emozioni. Le trascrizioni degli incontri tra il ricercatore e la persona che partecipa alla ricerca possono subire diversi processi di indagine. Uno di essi è l'analisi testuale realizzata tramite software di analisi di dati qualitativi (alcuni esempi sono T-Lab, Alceste, Hyperbase) che permette, tramite una logica abducente (Ginzburg, 1986: 158-209) tesa a costruire ipotesi, più che a dimostrarle, di esplorare le rappresentazioni sociali dei partecipanti alla ricerca, mettendone in evidenza la loro parte inconscia.

Il modello è stato elaborato per la prima volta da Max Reinart (1995) il quale ha teorizzato l'esistenza di "mondi lessicali" nel locutore, ossia di stanze mentali che attraversiamo quando parliamo. È possibile ricostruire queste stanze facendo riferimento al principio delle libere associazioni e dunque alla teoria dell'inconscio e del suo rapporto con il linguaggio (Lancia, 2004).

Se, come abbiamo visto nella teoria di Matte Blanco, l'inconscio è basato su una logica simmetrica e non conosce negazione, dire ad esempio: "la malattia per me non è un problema, posso combattere per non essere discriminato e a volte mi capita anche di essere accettato dai compagni" porterà alla luce la seguente catena associativa: "malattia-problema-combattere-discriminato-accettato-compagni". Come si può notare, sono state prese in considerazione solamente le parole definite in linguistica "piene" – contrapposte a quelle "vuote" –, ossia quelle più importanti, che in psicologia sono state chiamate "dense", ad indicare il loro alto valore emozionale e al contempo la loro alta polisemia: per disambiguarle occorre vedere come si abbinano e dunque introdurre nell'analisi il loro contesto discorsivo. Nella sequenza proposta vediamo come, sebbene il partecipante abbia affermato da un punto di vista semantico che la malattia non è un problema, da un punto di vista simbolico la malattia è concettualizzata proprio come un problema da combattere a causa della possibilità di essere discriminato o accettato dai compagni. Diversamente, si potrebbe affermare: "La malattia per me è un problema, ma conduco ugualmente una vita quotidiana ricca e felice, posso studiare e curarmi al tempo stesso ed ho piacevoli relazioni con i miei compagni". In questo caso, pur avendo affermato in senso semantico che la patologia costituisce un problema, la catena associativa che deriva da questa affermazione ci condurrà in una stanza in cui possiamo ipotizzare l'accettazione e l'integrazione della malattia nel Sé e nella vita quotidiana.

Il software raggruppa le parole che più frequentemente sono associate nelle stesse frasi e individua cluster di parole dense e fattori che rappresentano i principali assi dicotomici di significazione. In questo modo è possibile interpretare un output statistico (basato su *Cluster Analysis* e *Multidimensional Factorial Analysis*) per ricostruire quelle mappe concettuali e affettive con cui i partecipanti si orientano nella costruzione dei loro discorsi.

Tramite il software è possibile non solo individuare nel discorso i nuclei tematici comuni, i quali costituiscono le rappresentazioni cognitive e affettive del fenomeno, ma anche stabilire se ci sono differenze legate ad alcune variabili sociali e demografiche di interesse, come ad esempio l'età, il sesso, la professione o la regione di appartenenza.

Tale metodologia è stata applicata in diversi studi sulle malattie e la rappresentazione del malato (Emiliani et al., 2011; Palareti et al., 2015). Da alcune ricerche recenti con pazienti malati di emofilia o diabete, condotte da me in collaborazione con l'Università di Bologna, sono emersi i principali temi che interessano i malati: centrale è la vergogna e la paura di essere visti durante la pratica delle cure, etichettati e stigmatizzati. La paura del contagio legata al sangue pervade i racconti sull'emofilia, malattia emorragica genetica, storicamente connessa ad una infezione da HIV che negli anni Ottanta colpì molti emofilici a causa di una partita di sangue infetto. Le ricerche sui vissuti soggettivi dei pazienti hanno messo in luce come questa paura del contagio sia ancora evocata, sebbene oggi non vi sia alcun rischio da un punto di visto scientifico. Trattandosi inoltre di una patologia genetica, i racconti hanno evidenziato il senso di colpa dei genitori che hanno trasmesso la malattia al figlio. Nel caso dei diabetici, un tema centrale è quello del controllo e della razionalizzazione, strategia che permette ai pazienti di contenere l'angoscia. Un altro tema interessante è quello del senso di perdita e di mancanza, che si realizza quando il controllo viene meno e il soggetto si trova spaesato di fronte ad una identità centrata sul suo deficit. La ricerca di senso per entrambe le patologie si affida allo stesso modo alla medicina, alla superstizione e alla fortuna.

Le ricerche sociali sulla salute e malattia hanno ripercussioni in termini di politica sanitaria: l'educazione, l'informazione e la prescrizione infatti, come abbiamo visto nel caso di caduta di *compliance*, non sono sufficienti a produrre cosiddette buone pratiche, se non si considerano le relazioni sociali e le categorizzazioni cognitive ed emotive espresse con il linguaggio, ad indicare il vissuto soggettivo dell'esperienza.

L'immaginario letterario

Oltre ai testi orali prodotti su domande del ricercatore e analizzati come abbiamo visto non in senso diacronico, come storie di vita (Bertaux, 2005), ma in senso sincronico, è possibile indagare i testi scritti, prodotti dalla letteratura, per individuare, allo stesso modo, i temi latenti. I romanzi, infatti, contribuiscono a creare le rappresentazioni interiorizzate sul fenomeno e sono connessi ai modi con cui viviamo l'esperienza. Un modo per conoscere l'inconscio e il suo ruolo nelle rappresentazioni sociali è dunque, seguendo il suggerimento di Italo Calvino, interrogare le storie: «[...] l'inconscio parla – nei sogni, nei lapsus, nelle associazioni istantanee – attraverso parole prestate, simboli rubati, contrabbandi linguistici, finché la letteratura non riscatta questi territori e li annette al linguaggio della veglia» (Calvino, 1995: 212).

Se pensiamo all'immaginario sulla malattia costruito e veicolato attraverso le narrazioni letterarie, così come esplorato dalla letteratura comparata, ci accorgeremo come i racconti sulle malattie diventino metafore stesse dell'agire dell'uomo e strumenti di critica sociale. Gli studiosi hanno evidenziato la distinzione tra due sottotemi: da una parte le malattie come epidemie,

eventi epocali e simbolici, come la peste e il colera; dall'altra le malattie dell'individuo, come la follia, la sifilide, la depressione e il cancro (Montagni, 2006).

Nell'antichità il malato era una vittima dell'ira degli dei, i quali lo punivano per le colpe commesse o senza una causa manifesta. Nelle opere medievali, in particolare nella poesia trobadorica e stilnovistica, la malattia è causata dal mal d'amore e produce inappetenza, sospiri, malinconia, pallore, come nel caso di Dante e Petrarca. Contemporaneamente nella poesia comico-realistica, che proseguirà fino al Cinquecento, il corpo malato è oggetto di equivoci, derisioni e strumento di satira contro i medici, proprio come nel "Malato immaginario" di Molière.

A partire dal Settecento, epoca di grandi scoperte e progressi nella medicina, la malattia è considerata ostacolo al progresso razionale della società e il male corporeo viene simbolizzato come un pericolo da marginalizzare.

Nell'Ottocento, l'immaginario letterario relativo alla malattia assume invece due connotazioni: seguendo un filone romantico che va da Dumas a Nerval, e proseguirà fino ad Artaud, la malattia è innanzitutto la finestra sulla vita, mentre la salute nasconde all'uomo metà del mondo: il topos dell'eroina sofferente o dello scrittore infermo saranno infatti preponderanti per tutto il diciannovesimo secolo, tanto che Novalis afferma: «le malattie segnano la superiorità dell'uomo sulle piante e sugli animali. L'uomo è nato per soffrire» (cit. in Montagni, 2006: 1365), mentre Artaud dichiara: «Beninteso, la salute è il solo ideale ammissibile, il solo al quale chi ritengo uomo abbia il diritto di aspirare, ma quando è data di primo acchito in un essere, gli nasconde la metà del mondo» (cit. in Biasin, 1976: 5). In questo filone si collocano anche "La Bohème" di Puccini e "La Signora delle camelie" di Dumas. Assieme a questo modello, un altro si fa strada, con l'influenza dei climi positivisticici: le parole per narrare la malattia si tingono in alcuni casi dei toni freddi, precisi, clinici e concreti della medicina, che alla vaghezza dei romantici contrappone teorie scientifiche sulle tare ereditarie, come nel caso di Zola.

Nel Novecento le narrazioni sulla malattia esprimono, attraverso i romanzi di Pirandello ("L'uomo del fiore in bocca"), Svevo ("La coscienza di Zeno"), Mann ("La montagna magica"), Sartre ("La nausea"), Camus ("La peste"), la difficoltà della vita quotidiana e l'alienazione dell'uomo moderno.

La malattia come metafora esistenziale e sociale dal secondo dopoguerra prosegue fino ad oggi, fino al male dei corpi cibernetici e frammentati dell'epoca postmoderna. Nella seconda metà del ventesimo secolo la fragilità umana è stata esasperata inoltre dalla malattia del secolo, il tumore, e dalla cosiddetta epidemia di AIDS negli anni Ottanta, come si legge tra l'altro nella graphic novel "Pillole blu" di Frederik Peeters, racconto autobiografico di un amore per una ragazza che ha contratto il virus dell'HIV e della difficoltà di vivere la quotidianità tra ospedali, farmaci e precauzioni da prendere.

La malattia scritta ci consente di reificare la nostra paura della morte e del dolore e, in un certo senso, di esorcizzarla attraverso la lettura. La patologia, inoltre, non coinvolge solo aspetti della fisiologia e della medicina, ma è rappresentata assieme a tutto un sistema di rapporti e emozioni, dall'impotenza alla colpa, alla vergogna, di cui non si può ignorare l'esistenza e la rappresentazione simbolica ed artistica. Ad essere malato non è più il singolo. In uno spettacolo teatrale del regista e drammaturgo Fausto Paravidino, "La malattia della famiglia M" messo in scena a partire dal 2000, la rappresentazione ha inizio con la voce narrante del medico del paese, l'uomo che raccoglie tutte le storie degli abitanti e che è anche il loro confidente più

prezioso. Un medico che, come era stato già per Cechov, Cronin e Céline, è prima di tutto un raccoglitore di storie, oltre che un narratore.

Le “patografie”¹

Il rapporto dunque tra malattia e letteratura è molto stretto. Se analizziamo poi quel particolare genere letterario che è l'autobiografia, ci accorgiamo come tra i *topoi* narrativi tipici della scrittura autobiografica, in primo piano troviamo il corpo sofferente e malato e, in alcuni casi, la paura della morte.

Lo scrittore che di professione inventa storie, o il filosofo che decide di renderci partecipi della sua parabola esistenziale, di solito danno inizio al racconto scrivendo del trauma della nascita o di un'improvvisa malattia sopraggiunta come una sventura durante l'infanzia. Eccone qualche esempio:

Il signor Gianbattista Vico egli è nato in Napoli l'anno 1670 da onesti parenti, i quali lasciarono assai buona fama di sé [...]. Imperciocché, fanciullo, egli fu spiritosissimo e impaziente di riposo; ma in età di sette anni, essendo col capo in giù piombato da alto fuori d'una scala nel piano, onde rimase ben cinque ore senza moto e privo di senso, e fiaccatagli la parte destra del cranio senza rompersi la cotenna, quindi dalla frattura cagionatogli uno sformato tumore, per gli cui molti e profondi tagli il fanciullo dissanguò; talché il cerusico, osservato rotto il cranio e considerando il lungo sfinimento, ne fe' tal presagio: che egli o ne morrebbe o sarebbe sopravvissuto stolido (Vico, 2000: 13).

Si trovava all'infermeria. Dunque era malato. Avevano scritto a casa per avvertire la mamma e il babbo? Ma sarebbe stato più sbrigativo se uno dei sacerdoti fosse andato ad avvertirli personalmente. Oppure lui avrebbe scritto una lettera da consegnare al sacerdote.

Cara mamma,

sono malato. Voglio tornare a casa. Ti prego, vieni a prendermi. Mi trovo all'infermeria.

Il tuo affezionato figliolo, Stephen.

Quanto erano lontani! Si vedeva la fredda luce del sole fuori della finestra. Si domandò se sarebbe morto. Si poteva morire anche in una giornata di sole. Avrebbe potuto morire prima che sua madre arrivasse (Joyce, 1997: 19).

Non sono infrequenti i casi in cui la malattia dello scrittore lo ha costretto ad una forzata permanenza a letto, predisponendolo non tanto a scorrazzare tra i campi e a saltare tra gli alberi, ma ad una più tranquilla attività di lettura e scrittura. Se Proust ebbe così modo di scrivere la *Recherche*, Robert Louis Stevenson ricorda con affetto i racconti della governante Cummy nei frequenti periodi di malattia, storie che divorava e che gli permettevano di viaggiare con l'immaginazione, tanto da rendere il letto simile ad una nave di sogni e avventure (raccolte nelle liriche sulla propria infanzia o nei racconti d'avventura, ricchi, appunto, di peripezie e imprese corporee).

Legate al tema del corpo e in particolare della sua malattia, le autobiografie sviluppano le riflessioni sul tema della morte e dell'inutilità dell'esistenza, cui proprio la scrittura e la vocazione letteraria permettono invece di dare senso. Attraverso il racconto della propria vita, infatti, non solo si comunica con il mondo esterno e si scambiano esperienze, ma si contribuisce anche alla costruzione della propria identità attraverso il linguaggio.

¹ Il termine di origine freudiana si riferisce a testi prodotti da malati e familiari, di natura diaristica e narrativa (Cfr. Brigati, 2009: 20).

Per mezzo della parola, quindi, siamo in grado di modificare noi stessi, il nostro rapporto con il mondo e il nostro senso di identità.

Come scriveva Calvino nel suo saggio intitolato “Mondo scritto, mondo non scritto” (2002: 124), la scrittura nasce sempre da un’assenza, un vuoto, un desiderio, qualcosa che vorremmo possedere e che ci sfugge. Nell’ambito della scrittura autobiografica, in particolare, ciò che vorremmo possedere ha a che fare con la nostra identità e il nostro posto nel mondo. Per la filosofa spagnola Maria Zambrano, l’autobiografia è un continuo movimento oscillatorio tra la ricerca di significato e una attività di sense-making sulla realtà, da una parte, ed un elegante modo per sfuggirne, perdersi, esplorare nuove strade, attraversare una zona opaca di confusione, dall’altra (1997: 45).

In quest’ottica, le “patografie” prodotte dai pazienti possono essere considerate strumenti preziosi per conoscere e scambiare l’esperienza soggettiva (Benjamin, 1995), indagare le teorie implicite e le rappresentazioni sociali, considerare come cambiano i paradigmi culturali e quali elementi invece permangono trasversali nei secoli. Il fine è migliorare la comunicazione tra malato e dottore, tra malato e società, in un tessuto di narrazioni che si intrecciano producendo rappresentazioni di esperienze.

Riflessioni conclusive

Nel romanzo di Boris Vian, intitolato “L’Écume des jours”, pubblicato da Gallimard nel 1947, il protagonista, Colin, grande appassionato del filosofo Jean-Sol Partre, si trova ad affrontare una dura scoperta: alla sua amata Chloé viene diagnosticata, infatti, una malattia cronica e dolorosa, causata dalla presenza di una ninfea nel polmone destro. Per curarla Colin deve acquistare alcune medicine e molti fiori. Una volta recatosi dal mercante di medicine, il giovane scopre che la macchina con cui vengono preparate le pillole contiene al suo interno un animale composito, cioè un essere mezzo di carne e mezzo di metallo, che con movimenti rapidi ingoia la materia prima, la digerisce e la espelle sotto forma di palline regolari: si tratta di un coniglio modificato, dalla pelle trasparente. Quando ad un certo punto la macchina si inceppa, il mercante di medicine, senza allarmarsi, esclama rassegnato: «Ogni tanto il coniglio riesce ad avere la meglio sull’acciaio e allora è meglio sopprimerlo». In questa immagine tratta dal romanzo di Vian è presente la dicotomia tra una parte perfetta, tecnologica, produttiva, composta da materiale pesante e indistruttibile come l’acciaio, e una parte morbida, un po’ goffa, vulnerabile, sensibile al mondo esterno, che crea problemi e ogni tanto fa capolino a sproposito. A ben vedere, senza quest’ultima non potremmo sentirci vivi: come nella storia di Borges che ha per protagonista il Funes, essere dotati di una qualità come quella della memoria all’infinito, rinunciando all’oblio e potendo disporre del pieno controllo dei nostri ricordi, ci metterebbe in una condizione esistenziale insopportabile.

Raccontare la propria malattia e dunque la propria vulnerabilità e imperfezione e dare ad essa un senso riveste un’importanza fondamentale non solo per il Sé dell’individuo che scrive, alle prese con pensieri ed emozioni da risignificare, ma anche per la società che legge, che costruisce un discorso sociale sulla malattia, spesso utile per vivere in maniera mimetica, facendo ricorso ai neuroni specchio, *as if*, e al contempo esorcizzare la paura della morte e della vulnerabilità umana. Secondo Peter Brooks, le storie più di ogni altro mezzo si prestano infatti ad esprimere le imperfezioni umane, i desideri nascosti, le emozioni latenti dell’uomo (2004: 41-66).

Il coniglio che ha la meglio sull’acciaio, dunque, potrebbe essere una metafora non solo della imperfezione umana ineludibile, ma anche di quella zona mitica, vuoto di linguaggio secondo

Calvino in un mondo cibernetico, che non potremo mai fare a meno di esplorare. Freud, nell'interpretare i sogni, si rese conto di una zona densa di emozioni molto difficile da interpretare che chiamò "ombelico del sogno" (Freud, 1966: 480). Ecco, per conoscere l'ombelico delle storie e la loro zona muta, occorre tirar fuori il coniglio dal nostro cappello di razionalità.

Bibliografia

- Bachtin, M. (2001), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino.
- Barthes R. (2002), *Saggi critici*, Einaudi, Torino.
- Benjamin W. (1995), *Angelus Novus, saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Bertaux D. (2005), *Les récits de vie. L'enquête et ses méthodes*, Harmand Colin, Paris.
- Biasin G. (1976), *Le malattie letterarie*, Bompiani, Milano.
- Brigati R. (2009). "Introduzione", In Brigati R, Emiliani F., a cura di, *Vite normali. Storia, realtà e immaginario dell'emofilia*, Il Mulino, Bologna.
- Brooks P. (2004), *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Bologna.
- Bruner J. S. (2011), *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Calvino I. (1995), *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Mondadori, Milano.
- Calvino I. (2002), *Mondo scritto e mondo non scritto*, a cura di Marco Berenghi, Mondadori, Milano, 2002.
- Emiliani F., Bertocchi S., Potì S., Palareti L. (2011), *Process of Normalization in families with children affected by congenital haemorrhagic diseases*, «Qualitative Health Research», 21 (12), 1667-1678.
- Freud S. (1966), *L'interpretazione dei sogni, Opere*, Vol. III, Bollati Boringhieri, Torino.
- Gilardi S., Guglielmetti C., Casati S., Monti, P. (2014), *Promuovere l'engagement dei pazienti con malattie croniche: un percorso di ricerca collaborativa*, «Psicologia della salute», 3, 58-69.
- Ginzburg C. (1986), *Miti Emblematici. Morfologia e Storia*, Einaudi, Torino.
- Herzlich Cl. (1986). "Medicina medica e ricerca di senso", In Augé M., Herzlich, Cl., a cura di, *Il senso del male: antropologia, storia e sociologia della malattia*, Il Saggiatore, Milano.
- Herzlich Cl., Pierret J. (1986), *Malati di ieri, malati di oggi. Dalla morte collettiva al dovere della guarigione*, Lucarini, Roma.
- Holland N. (1986), *La dinamica della risposta letteraria*, Il Mulino, Bologna.
- Jodelet, D. (1991), *Le rappresentazioni sociali*, Liguori, Napoli.
- Joyce J. (1997), *Dedalus*, Mondadori, Milano.
- Kakleas K., Kandyla B., Karayianni C., Karavanaki K. (2009), *Psychosocial problems in adolescents with type 1 diabetes mellitus*, «Diabetes Metab.», 35, (5), 339-50.
- Lancia, F. (2004), *Strumenti per l'analisi dei testi*, FrancoAngeli, Roma.
- Le Goff J., Sournia J.Ch. (1986), a cura di, *Per una storia delle malattie*, Dedalo, Bari.

- Lindvall K., Colstrup L., Wollter I.M., Klemenz G., Loogna K., Grønhaug S., Thykjaer H. (2006), *Compliance with treatment and understanding of own disease in patients with severe and moderate haemophilia*, «Haemophilia», 12 (1), 47-51.
- Mann, Th. (2010) *La Montagna Magica*, Meridiani Mondadori, Milano.
- Markova I. (2009). “Dialogicità e conoscenza”, In Palmonari A. Emiliani F., a cura di, *Paradigmi delle rappresentazioni sociali*, Il Mulino, Bologna.
- Matte Blanco I. (2000), *L'inconscio come insiemi infiniti: Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino.
- Montagni B. (2006). “Malattia”, In Ceserani R., Domenichelli M., Fasano G., a cura di, *Dizionario dei temi letterari*, Utet, Torino.
- Moscovici S. (1961), *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris.
- Paganelli, M. (2011). “Medicina narrativa: raccontare la malattia. Sul web sarà una ricerca”, «la Repubblica», 23 settembre 2011, pag. 38.
- Palareti L., Potì S., Cassis F., Emiliani F., Martino D., Iorio A. (2015), *Shared topics on the experience of people with haemophilia living in the UK and the USA and the influence of individual and contextual variables*. «Int J Qualitative Stud Health Well-being», 10, 10.3402/qhw.v10.28915.
- Pavel Th. (1992), *Mondi di invenzione. Realtà e immaginario narrativo*, Einaudi, Torino.
- Petrini P., Seuser A. (2009), *Haemophilia care in adolescents – compliance and lifestyle issues*. «Haemophilia», 15, 15-19.
- Reinert, M. (1995). “I mondi lessicali di un corpus di 304 racconti di incubi attraverso il metodo Alceste”, In Cipriani R., Bolasco S., a cura di, *Ricerca qualitativa e computer*, FrancoAngeli, Milano.
- Sartre J.P. (2004), *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano.
- Sontag, S. (2002), *Malattia come metafora. Cancro e Aids*, Mondadori, Milano.
- Steiner G. (2004), *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano.
- Vico G. (2000), *Autobiografia*. Garzanti, Milano.
- Zambrano M. (1997), *La confessione come genere letterario*, Mondadori, Milano.

Nota bio-bibliografica

Silvia Potì è specialista in psicoterapia e dottore di ricerca in psicologia clinica. Ha lavorato come ricercatrice post-doc al Laboratoire de Psychologie Sociale (LPS), affiliato al Centre Edgar Morin- Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain - iiAC (EHESS-CNRS), presso l'École des hautes études en sciences sociales a Paris (2007-2008), e all'Università di Bologna (2009-2015) sui temi della salute e del lavoro. I suoi studi l'hanno condotta a integrare psicologia e letteratura, pubblicando diversi saggi sulle connessioni tra le due discipline.

Lecce as an Invisible Salon: Power and Power elites in a Souther Italian City

Valentina Cremonesini, Stefano Cristante, Mariano Longo

Università del Salento

DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5305>

Abstract

The paper deals with the transformation of power at the local level, by making reference to Lecce, a middle city in the South of Italy (Salento), as a case study. The authors draw their empirical material from a wider sociological research on the same topic they have edited in 2014 (Cremonesini, Cristante, Longo 2014) and try to sketch how the crisis of traditional political parties has produced a renewed vitality of relational networks, yet by now unable to define a common strategy and to share common values and a common strategic project for city policies.

Keywords: power, elites, salons, relational networks, local government, South Italy

By way of introduction

What we present in this paper is the synthesis of a wider research on the topic of power in a Southern Italian middle city, Lecce¹. We have been studying Lecce since 2007. In the meantime, three volumes have been published, the first on the mayor's electoral campaign in 2007 [Cristante 2008]; the second on the somewhat loose relationship among the University of the Salento (located in Lecce), other city institutions and the city as a whole [Cristante, Longo 2010]; the third, whose content is partly discussed in this paper, on the way power is exercised and perceived in the city [Cremonesini, Cristante, Longo 2014]. The three studies have been conducted on a voluntary basis, by young social researchers (chiefly graduates and Ph.D. students) all sharing the same interest for social sciences and the city where they live, study or work.

In the third book our aim was to give a plausible sociological representation of power in a Southern Italian middle city which has specific features (a tourist town, often conceived in Italy as endowed with unique characteristics: safety, a perfectly preserved historic centre, lack of evident social contradictions) yet suffers from the same social and economic problems as the rest of the South of Italy.

In the investigation on power, researchers were left free to develop their research strategies, within a broadly defined methodological framework: 1. narrative interviews [Mason 2010] have been preferred to more standardized techniques; 2. our methodological approach to power is reputational [Abu-Laban 1965; French 1969, Moyser-Wagstaffe 1987], in the attempt to find out social representations and narratives rather than to detect an alleged objective picture of the

¹ We are aware that the topic of power elites is huge. For our limited purposes, we intend elites as a group having a privileged access to social resources [Kahn 2012]. In the case of power elites in Lecce, we have focused on power, symbolic and relational resources.

exercise of power and its distribution. What we aimed at was a coral narrative of power in Lecce, by listening to different categories of people and trying to single out the specific features of power in a small city as perceived by its citizenry.

Lecce and its socio-economic features in short

Lecce is a middle city in the South of Italy. It is located in the Apulia region, in the subregion known as Salento. According to the census conducted in 2011, Lecce has 89.916 inhabitants, 7,9% more than those counted in the census of 2001. The increase in population is not to be imputed to the birth rate, which, on the contrary, is falling: the natural growth is in fact negative and the population is consequently ageing. The increase in population is to be explained by making reference to the number of those (both Italians and foreigners) who move to Lecce. The town is able to attract human resources, even in a period of deep economic crisis when the phenomenon of youth emigration, both to the North of Italy or abroad, has increased. Regardless of the increasing number of the Leccesi who migrate, Lecce has still a positive net migration (3,906 in 2013; 1,062 in 2014 according to ISTAT).

Lecce is an ageing town. The mean age is 44, higher than the national average (42,8%) and the regional one (41.9). Even the old-age index is meaningful: in 2013 it was 191,4, which implies that there are about 2 over-64 people for each under-15. Moreover, Lecce is a town of singles: in 2010, 42.7% of its inhabitants were unmarried. Even this datum is higher than the national average (41%). As far as the composition of the population is concerned, the city seems to emphasize the individualizing trends so typical of contemporary Italy (fewer children, increasing number of singles, growing mean age etc.) [CENSIS 20011].

A plausible representation of the economic features of Lecce should qualify it as a service sector city. Particularly developed are commerce and tourism, thus configuring Lecce as a town for leisure. Lecce and Salento are by now successful brands which means that, in a period of deep economic crisis, the sector of tourism (including food and wine tourism) and the agri-food production and sales are holding up remarkably.

As has been stated above, Lecce perceives itself (and is perceived from the outside) as an exception in the South of Italy. It is an elegant, civilized place, a clean and safe city, formal and polite in human interactions. Yet, when it comes to some central topics, differences with other places in the South of Italy appear as irrelevant. In 2011 the middle per capita income was 13,413 euro, overlapping with the regional middle income (13,000 euro) but meaningfully lower than the national datum (17,300 euro). Unemployment rate (including female and youth unemployment) is compatible with consolidated trends in the South of Italy but significantly higher than unemployment at the national level [Cremonesini, Cristante, Longo 2014].

From a political point of view, Lecce is a right-wing city. This is particularly so in the case of local elections. Since 1948, mayors in Lecce have belonged to what we may broadly define right-wing coalitions, with a single exception, Stefano Salvemini, (elected in 1995 as a democrat). This accounts for a relative stability of political power, often granted by networks of interests, in which the inhabitants take part more as clients rather than citizens.

In sum, Lecce is both a peculiar and a typical southern city. It is a hedonistic city, whose demographical trends show a strong individualization. It is a city for leisure, especially the old (now gentrified) baroque historical centre, which has lost its traditional social and anthropological features and has converted itself in a place for tourism and recreational

activities. Yet the city suffers from social and economic problems which equate it to other Southern Italian cities, within a political framework which has remained substantially right-wing ever since the return of Italy to democracy after the Second World War.

Elites according to common people

As already stated above, this paper is a synthesis of a wider research on the topic of power in Lecce within a broadly reputational approach. In the following sections, we will summarize specific parts of the overall investigation, focusing on our subject matters. i.e. power in the city of Lecce. We intend to present different point of views, condensed in different narratives, all related to the topic of power. This section is about the way common people perceive power and elites. One of the tasks of our team was to investigate how common citizens perceived power and identified those who have power in Lecce. Semi-structured interviews were conducted with thirty common citizens, i.e. those who do not hold city roles at the decision-making level [Muscogiuri, 2014: 210]. What emerges is the conception of power, power distribution and elites as expressed by well-informed citizens [Schutz 1947]².

Three main areas have been detected in which power in our middle southern city is exercised: politics, public administration, and economy (the building industry, economic enterprises and economic rent). Having decisional power in one of the former areas or belonging to the category of rentiers is perceived by common citizens as a pre-requisite to be included within the narrow circle of the city elites. What is remarkable is the summing-up power effect which, according to common citizens, may result from belonging to one of the above mentioned categories. Being a successful entrepreneur or a well established rentier may legitimize the access to political relevant positions, thus influencing administrative decisions. A relevant economic position of the family is, at any rate, conceived as the element that triggers the process. Prominent families hold the economic power. Their members have relevant professional roles. They may even not hold political offices, yet they have a great social relevance.

Citizens often refer to the current mayor of Lecce, Paolo Perrone, as an example of the strong interconnection among economic power, political power and the inclusion within the circle of everybody who is anybody: “In Lecce, power belongs to those families that take part in a consolidated system of social relations, and this usually implies participating in the economic power. I think, for example, that those who possess construction land, or important city firms, have more probability to exercise power as compared to common citizens. If I had to mention a pertinent example, I would say our current mayor is emblematic in this regard”. Meaningfully enough, all those who have been mentioned as holding an influential position within city elites by the interviewed citizens belong to strong families, with a consolidated economic position, involved in business activities³.

Remarkably, common citizens seem to intuitively agree with the more articulated analysis of the members of the city elites who, as privileged witnesses, are aware of the deep crisis of the

² Those who accepted to be interviewed may be ascribed to the Schutzian category of the well-informed citizens. Thus, although conceivable as common citizens, they have shown awareness of city dynamics.

³ Paolo Perrone is the most cited Lecce prominent, as he synthesizes in his person both political and economic power (the former deriving from the latter). The other relevant city personalities who have been referred to by the interviewees are all men, leading important city business in the agri-food sector (Antonio Quarta), in the field of construction (Brizio Montinari), bank and tourism (Giovanni Semeraro) and health (Gennaro Quarta Colosso).

local representative system and talk of a fragmented city power (see below, section 6). After Adriana Poli Bortone, Secretary of Agriculture in 1994 with Silvio Berlusconi, former mayor of the city and European Deputy, no figure of potentially long-standing, “pure” politician has emerged. Thus, power seems more fluid and, at the same time, more strongly connected to the city elites, e.g. to those who have been long able to construct networks of social relations, as well as economic and social capital, both conceived by common citizens as necessary preconditions for political power.

The case of Lecce, at least in the perception of common citizens, exemplifies a post-democratic structure of power (Crouch 2004). Whereas the political field could in the post-war Italian democracy promote social mobility through political careers, power seems now, at least in a peripheral local reality, strongly held by those who belong to the economic elites, regardless of their capacity to promote change, plan political strategies, try and solve the existing problems. This is not to be imputed to the sole change in the balance of power between the political and the economic system: it has also to do with a quiescent public opinion, constantly losing ground and by now unable to express new options and new personalities. Indeed, the missing character in the interviews with common citizens is the citizenry itself, probably unable to thematise itself as a political actor, and to develop democratic citizenship and active participation.

Elites according to the local media

One part of our research was devoted attention to the local media, the way they perceive local elites, as well as their involvement in local power. Her paper is based on semi-structured interviews to people working in the field of media, often in leadership positions. Although the interviews give manifold representations of power, the economic power is located by the interviewees at the top of a rough hierarchy of institutional fields. Politics is moreover intended as incapable of contrasting the influence of supranational institutions such as the BCE and the European Commission, interpreted as able to overarch policies at the national and the local level [Colonna 2014, 130]. Media workers tend to emphasize the crisis of politics, resulting in its incapacity to determine strategies, define solutions, produce public debate, thus confirming the perception of common citizens. A quotation drawn from the interview with the editor of one of the local newspapers is meaningful in this regard:

“Nowadays power lies with finance and with financial speculators. And I am not talking of small fry, but of big speculators. It's something cyclical: politics and finance historically passed power to each other. In one historical phase, politics control finance, in the following it passes power to finance, and it is finance which is now able to condition politics”

Such a conception has consequences on the way the interviewees represent power and elites at the local level. By making reference to the interview material, the paper singles out two different types of media workers' description of power in Lecce: the sceptical and the assertive. The sceptical tends either to deny that in our Southern middle city any meaningful form of power exists (“In Lecce there is no power: it's a city unable to express any power at all”) or to conceive power as insignificant (power is “a miserable, risible thing, a dish of lentils which are rotting while people are quarrelling over who should eat them” [ibidem]). On the contrary, the

assertive do state that power exists in Lecce, yet subordinate it to the social capital and social networking of those perceived as belonging to the local elites.

Power does exist in Lecce (...) it is the power of the elegant salons, [...] a strange kind of power, it has not a hierarchical or pyramidal structure, as in other places does. Yet there is power. A kind of power expressing itself in personal relationships, acquaintances, friendships. It's the power of reciprocal favours, stitch-ups, the power of "being friend of". (...) In a city like Lecce, where there is little involvement in associations, what is relevant is the power of personal relationships generating in the elegant salons of the city! And this holds not only at high but also at lower levels. A business or an enterprise, for example, works if its owner is well-known, and this too is a kind of power.

The common denominator of both the sceptical and the assertive is the relevance ascribed to relational networks. The difference is connected to the conception of power as a real capacity to influence and direct (the assertive) or as a system of shared interests, which are anyhow incapable of producing durable effects on city policies (the sceptical). Power is, moreover, conceived as diffuse and polycentric: small elites, changing social relations, common interests, provisional shared objectives are all qualifications of a small scale and fragmented power, never written in capitals. According to media workers, the local networks make it possible to reproduce "clots" of power being part of which is an indispensable prerequisite in order to make one's action socially effective. The Italian term for this phenomenon is *clientelismo*, a combination of patronage and favouritism able to consolidate social networks and confirm the supra-ordinate position of those who, in each "clot" of power, are in a leading position. Thus, although no leading group is able to condition city-life in all its aspects, being part of one or more networks is perceived as a necessary condition in order to achieve specific tasks and goals.

When it comes to those who actually exercise power in Lecce, the representation media workers convey overlaps with the one of common citizens. What we have defined as "clots" of power coagulate in social networks whose central positions are held by members of the local money-aristocracy, e.g. historically influential families, with relevant interests in the local economy. Power is thus both fragmented and linked to a number of familiar groups which can control specific social networks through both patronage and their prestige and economic influence. Other institutions (the Church, the local university, professional bodies), although endowed with a power of their own, seem either more interested in exercising their influence in favour of those who are excluded (its the case of the Church, at least in this historical phase), or closed in its internal questions and problems (the university) or unable by now, as they were in the past, to express an autonomous social identity and power (professional bodies). Even politics is subordinated to the networking logic, as it is unable to foster independent political personalities, linked as it is to pre-existing interests and relationship. All of this is metaphorically synthesized by media workers by making reference to the power of aristocratic salons as the physical places where social relations are defined, consolidated and common interests are mutually supported. Salons are informal, exclusive places, and by excluding those who are not part of relevant social networks, their relevance exemplifies a crisis of politics and representativeness, thus emphasizing one of the features of contemporary democracy, not only at the local level.

Lawyers and local elites

Media workers make reference to professional roles and professional bodies as constitutive elements of the fragmented structure of power in Lecce. Yet, their relevance is not autonomous, but subordinated to their relations with the city elites, in particular those families which seem to hold at least part of the local power. One of the topics investigated in our research is centred on the role of lawyers within the power structure of the city, defining at the same time the peculiar composition of the social field of legal professions. The empirical material, based on semi-structured interviews with eight Lecce lawyers, confirm what journalists and editors stated: professional roles are by now insufficient in order to get and maintain a stable place within city networks and elites.

As classical sociology has shown, the legal profession traditionally held a strategic position, halfway between the political and administrative system and the citizens [Parsons 1958]. Max Weber, [2004, 53] underlined the strong interconnection between legal profession and political careers, due to the capacity of lawyers to make recurs to technical competences relevant in public life and to use a rhetorical language, indispensable in the democratic, electoral playground. Sociological analysis has, moreover, conceived lawyers as mediators among economic, political and military interests, thus representing a connecting structure of the different elements taking part in power elites [Wright Mills 1956, 289]. In the South of Italy, the strategic location of lawyers has often assumed the character of patronage and favouritism, thus emphasizing their relevance within local politics.

Lawyers have represented until recently a crucial node between two important social areas: personal and institutional relationships. Professionally, they have personal relationships with their clients and institutional relationships with politics and the administration and they are, as such, social mediators par excellence [Salento, Spina 2014, 72]. When the relationship between legal professions and political power is successful, it activates a circular process of mutual strengthening: being a lawyer makes political careers easier, and being politically active makes legal profession more profitable.

What has emerged from the empirical material is that the strong interrelation among legal professions, politics and elites is by now less strong than it was in the past. This is due to a plurality of factors, the former being closely linked to the now loose interconnection between the professional role as lawyer and social mobility. Becoming a lawyer was, in fact, one of the occupational options for a skilled member of the lower classes. Since accessing the profession of lawyer was less selective than other legal professions (the judge, in particular) and it did not require a great initial capital, it represented an effective vehicle for ascending social mobility. This holds only partially in contemporary society: the role of work and professions (hence acquired qualities [Parsons 1991, 102-112] as a means to foster ascending mobility has greatly scaled down, and this is also the case with the profession of lawyer, at least in the city of Lecce. At any rate, the erosion of the middle class is a phenomenon affecting now Western countries as a whole, characterized by the ever stronger economic relevance of finance and assets and the decreasing centrality of work and income. This process not only affects manual workers but also white collar professions, including the lawyers' profession that has undergone a process of devaluation, connected to the increasing number of those who become lawyers.

When it comes to the specific topic of elites in Lecce, the above-sketched configuration implies a weaker connection between power and the profession. Being a lawyer does not entail,

per se, belonging to the city elites. On the contrary, being part of the city elites on ascriptive basis is a prerequisite for professional and economic success. By adopting Bourdieu's concept of field [Bourdieu 1995], it is possible to distinguish within the field of the professional lawyers, at least four main professional sub-groups:

A. Lawyers who have low incomes and enjoy little social prestige. Most of the lawyers of the Lecce Bars belong to this group.

B. Lawyers who have better incomes and a sufficient number of clients but deal with not particularly relevant juridical issues.

C. Lawyers with good incomes, well integrated within the city elites, often specialized in penal law.

D. Lawyers belonging to families with a long established tradition in the profession. They lead big law firms, often specialized in prestigious subjects, administrative law in particular. They are full members of local elites.

The above-sketched typology makes it evident that belonging to the profession of lawyers does no longer guarantee participation in local power and local elites. The interconnecting function that sociology used to ascribe the profession of lawyer seems no longer at work, at least in the local case we have investigated. This is reflected even in the representations of local power lawyers have given in the interviews, regardless of the professional sub-groups (A, B, C or D) where they belong. According to the interviewees, elites circles are no longer able to produce a stable kind of integration. Moreover, due to the long economic crisis that has been hitting the city, even the relevance of economic actors is decreasing, whereas strong political leaders are not in sight. What survives and gains strength is the local potentate, made up of a bunch of prominent families. Let us quote from an interview with a local lawyer:

“There are for sure dominant families in Lecce. This is a city where feudal logics are still effective. Wealth is concentrated in a few families. The richest families are those who are able to mobilize consensus, they decide who may be included. Power in Lecce is of a familistic type. If you are part of the relational relevant networks, you may lead a comfortable life. Otherwise it is much more difficult. In this social coalition, the weight of lawyers is irrelevant. There are some lawyers who take part in the elegant city salons, but – excluding individual exceptions – I do not think they have great relevance.”

The opinion of the interviewed lawyers, moreover, expresses the idea according to which city elite circles are more linked to consumption habits and life-styles rather than to local power and its exercise. More than of a power elite, one may think of a dominating coalition, by now less and less connected with civic responsibility and the public spirit which should, at least ideally, be linked to power. In the last decade, social privileged circles, in which the lawyers of group C and D participated, have gradually lost their interest in city policies. Legal professions are, hence, losing ground, both for the objective weakness of their present-day social prestige and for a decreasing involvement in the public life of those who still belong to the higher levels of the city community.

The Elites according to those who belong to the elites

A last relevant aspect was the self-perception of those who belong to the city elites: how do they represent power, its role and its connection with relational networks. The analysis is based on ten narrative interviews to privileged witnesses (politicians, entrepreneurs, professionals) in the attempt to give a representation of power from within. One first remark is relevant: power is conceived as a form of coercion, yet it is chiefly understood as being at the service of the citizenry. This is not to be intended as a naïve conception of power: those who have had institutional roles in the sample, are in fact strongly aware that by exercising power one has to take into account the needs of the target community and their consensus, e.g. the necessary recognition of the effects of political action. Politicians who have been interviewed tend, moreover, to emphasize the limits of their power, conditioned by both the counterbalance system of administration and the necessity of popular consensus. The entrepreneurs, on the contrary, propose a conception of power as the individualistic capacity to control and manage processes. According to them, power is a charismatic quality and it is thanks to charisma that the planned objectives may be achieved [Lotteria 2014, 284].

Regardless of the differences in the conception of power, the interviewees seem to concord regarding the decline of the city leading class. Whereas the old ruling class was able to propose a project and achieve goals, the new elites lack integration and planning potentials. As the Italian sociologist Franco Ferrarotti once wrote, they are representatives of a kind of “a lifeless power, justified, with a sophistic argument, as a power which rejects a global rational project in favour of fragmented and incoherent actions: a power with no plan” (Ferrarotti 2004, 9).

The crisis of politics at the national level has had consequences at the local one. The interviewees tell us of a dramatic change: once, the hegemonic class was held together by a common project, aiming at the cultural and economic development of the city, regardless of the political conflict among left-wing and right-wing parties. Outstanding personalities emerged in various fields: politics, business, legal professions, all sharing a common project for the city. As a local politician says in his interview: “The city was governed by well-intentioned people. They would find an agreement for the well-being of the city”. Big estate-owners, who had governed the city until the Second World War, have now given way to a new middle class, of heterogeneous origins, but sharing the same cultural level, life-styles, ideals, which converged in a new form of city power, strongly linked to Italian traditional political parties. Now, the solidity of the old local leading class seems to have faded away leaving in its place an individualistic kind of power, often disjoined from specific social groups and hence devoid of an overall plan. A lack of leadership which is the output of the decline of politics and the role of the middle class.

In this flexible situation, the family remains one of the few reference points. Belonging to strong family groups still guarantees participation in the local power. As one of the interviewees puts it:

“Ties are of two kinds: pre-existing family ties and friendships. Powerful families in Lecce do not choose friends on, as it were, a sentimental or emotional basis but on the basis of specific interests. People are selected in so far as they are relationally interesting: it is appropriate to get to know them. ... Mutual compatibility ... would be secondary. What does count is that the new friend may be useful for family business.”

Being part of powerful families is, moreover, conceived as a springboard for political and economic success. Wealthy and powerful city families use informal social occasions (parties, salons, relations) in order to establish new social ties, thus consolidating their status and widen their relational networks. Power is now conceived as the occasional output of relational networks and is therefore, as compared to the recent past, the output of the planless management of the ordinary. Individual personalities, wealthy families, social networks and a growing indifference for the public well-being are the main characteristics of the new power: a kind of *habitus* that, according to one of the interviewees, is rooted in masonry-like culture. The relevance of masonry in Lecce is well known, [Punzi 2014, 369-424] this does not imply that power elites are necessarily connected to masonic lodges, yet the culture of favour, of strategic friendship and social links is the heritage of a patronage system that, in a period of deep crisis of traditional parties, has been successfully reintroduced in the city public dimension. The acquiescent role of citizenship which, with rare exceptions, seems indifferent to power strategies and disinterested in the public debate, makes the cleavage between power and traditional democratic procedures even stronger.

Final remarks

The analysis of the different dimensions of local power led us to construct a sociological description of the typical way in which power is perceived and socially represented in an Italian middle town. According to our analysis, the Lecce model may be interpreted using the metaphor of the salons, in its triple articulation (see below). In order to construct our model, it was necessary to define the elements which make it possible. These elements are conditions which enable the model, as they qualify the typical mentality of Lecce, and the social representation of the local power. Those characteristics are somewhat randomly reported below, as premises of our model.

1) *Lecce is a service city*: its mentality is conditioned by the presence of white collars employees and professionals, both numerically relevant in the city. This has, as one of its outputs, a bureaucratic mentality, evident in city behaviours and language. The bureaucratic mentality separates the city from its province, characterized by rural elements and the remains of the industrializing processes, imposed by the national industrial policies to the South of Italy during the 20th century.

2) *Mentality in Lecce is basically law-oriented*: contrasts and conflicts are generally solved by taking legal actions. This aspect of the Lecce mentality is coherent with its bureaucratic vocation, consisting of a formal respect of the juridical rule, actually intended to circumvent it. One of the consequences of this feature is the limited relevance of collective actions and the prevalence of an individualistic or familistic conception of contrasts and conflicts.

3) *There is an evident continuity in the political choices of the citizenry*: as has been written above, with the sole exception of Stefano Salvemini, elected in 1995, the city has always elected right-wing mayors. This holds, with rare exceptions, also for regional and national elections.

4) *This continuity may depend on specific features of the right-wing oriented city elites*: right-wing oriented city elites are able to construct relational networks, by reproducing power micro-relations, thus rooting deeply in the social fabric of the city. This has to do with a prevailing conservative mentality whose fundamental features are: a) *respect for the authority of leading figures*, expressed in a sort of *natural populism*, based on a paternalistic conception

of authority; b) respect for and dependence on the traditional authority, intended as a set of values, beliefs, institutions and hierarchies; c) *particularism*; the leader is both the one who assumes its political responsibility and may promote the interests of the specific city networks which recognize him as a leader; d) *conformism*, which implies that even social change is understood as continuity of the traditions; e) *exaltation of success and those who are successful*: this feature is not to be intended as the typically bourgeois appreciation of the entrepreneur-spirit, but as a social success deriving from rent, often linked to the belonging to noble families, landlords and holders of social privileges. At any rate, success is often intended as separated from the ethic of work, an emulation of aristocratic behaviours, and conspicuous consumption.

5) *Lecce is a provincial, geographically peripheral city*, yet it represents itself as a rich, elegant, cultured city, an exception in the South of Italy. The geographical and cultural distance from the rest of Italy and its marginality as referred to global fluxes are perceived, in the local context, as a voluntary estrangement from modernity and its pace. Lecce is characterized by what could be called an *elegant provincialism*, visible outdoors, in the baroque streets and conceived as an exchange value in social encounters. Social encounters are dramatized, made up as they are of interactional rituals. Interactional rituals are, on their turn, based on the endless interplay between stage and the backstage.

6) *Lecce is a city that conceals conflicts* either minimizing problems or removing them. Even when problems are collectively recognized, their solutions are either imputed to the individuals and their familiar networks, are converted into juridical controversies or are delegated to the benevolence of the politician of the moment.

7) *Lecce represents itself as an unusual civilized, a well-mannered South, thus removing its typically southern problems*. This perceived peculiarity may result in disregarding its social, economic and environmental problems which Lecce shares with the rest of Southern Italy.

8) *Lecce is a city of secret and intransparent social relations*. This is not only to be connected to the great number of Mason Lodges in the city, but also to the opacity of everyday practices which makes even mundane relations unclear and ambiguous.

The combination of the above mentioned elements led us to propose a model, based on three fields of collective interaction: the visible salon, the limited access salon and the invisible salon. The wording we have chosen is symbolical, yet it is intended to describe actual places where relevant social interactions occur. What we call the "visible salon" is to be broadly located in the historical centre of the city. The perfectly kept baroque city seems a democratic place, where people meet, regardless of their social status or professional role. In the smooth atmosphere of the old town, common citizens may meet important city personalities, the mayor is likely to nod back to everybody he meets, professors may come across their students. The 'visible salon' conveys an image of apparent democracy and equality, within an aesthetic and recreational framework.

'Limited access salons' are more exclusive: they are informal gatherings, often taking place in private houses, where prominent people are used to meet. In the rituals characterizing social interaction in the city elegant salons, prominent people share the same social knowledge (for example about local politics), the same social relations, the same 'culture'. New social figures are invited (for example tourism entrepreneurs, leaders of creative companies etc.) in order both to judge their skills and competences and their compatibility with the local anthropological model. We talk of salons in the plural because of the increasing differentiation of the local elites, which

implies the diversification of gathering places, although a certain degree of social medley is welcome.

We have defined the third field as the 'invisible salon': it is what is left of the old very exclusive gathering and decisional places of the local elites. i.e. aristocratic families and economic and political potentates. The nature of the invisible salon is difficult to circumscribe: common citizens make reference to it. Some identify it with the old city aristocracy; some connect it with local Masonry. In a phase of dismemberment of the unity of local power, the invisible salon is no longer the place where decisions are made, it is rather a symbolic place, whose capacity to influence power strategy is difficult to assess. Maybe the invisible salon is now collapsing, or is being absorbed by the differentiated 'limited access salons', less exclusive places where power is exercised without a comprehensive and general strategy.

The new configuration of power in Lecce may be interpreted as the output of a combination of factors. The end of the great "mass parties" (especially the Christian Democrats and the Communist Party), which had characterized the so called First Republic, has had, as one of its effects, a de-politicization and personalization of Italian politics. At the local level, mass parties could guarantee a certain degree of social mobility, since power was no longer held only by members of the old aristocratic families. As our empirical material shows, what we are experimenting now in Lecce is an unusual combination of persistent old-fashioned features (the respect for order and tradition, the paternalistic approach to power, for example) and new dynamics which are dissolving old decisional places. If the metaphor of the salon is effective, we may say that the 'invisible salon' (that is a somewhat centralized aristocratic kind of local power) is giving way to a plurality (often planless) of 'limited access salons', the symbol of a social dynamism which is devoid of a politically oriented strategy. Thus, the invisibility of the 'invisible salon' may be, perhaps, interpreted as a loss of its centrality in the power mechanism of the city: invisibility is hence synonym for loss of prestige and even dissolution.

Post Scriptum. Last news from Smallville

Our research was completed in 2014. Since then, things have happened which we need to summarize in order to understand the evolution of power in the city of Lecce. The first event is immediately connected to the question of power. The economic newspaper *Sole 24 Ore* draws up a liking classification of Italian mayors. The poll was conducted by Ipr Marketing, "Governance Pool"⁴ according to the following research strategies: a sample of citizens were asked whether in the last election they had voted for the incumbent mayor. Those who had answered yes, were further requested whether they would vote for him/her again. The Lecce sample has reportedly confirmed great appreciation for the mayor Paolo Perrone as for the latest years of his second mandate (2012-2017)⁵.

The narratives we have gathered, regardless of the social categories of the citizens in the sample, make often reference to Paolo Perrone as one of the most influential persons in the city. This confirms two phenomena: 1. the reputation of the incumbent mayor, identified by Lecce citizens both as a member of one of the most important families in Lecce and the most relevant politician in the city, whose policies are coherent with the Lecce right-wing tradition;

4 Cfr. <http://www.iprmarketing.it/ipr-per-il-sole-24-ore-governance-poll-il-consenso-a-tutti-i-sindaci-vince-perrone-lecce-secondo-brugnarovenezia-terzo-ricci-pesaro-leggi-la-classifica/>

5 http://www.ilsole24ore.com/pdf2010/Editrice/ILSOLE24ORE/ILSOLE24ORE/Online/_Oggetti_Correlati/Documenti/Notizie/2016/01/governance-poll-graduatoria-sindaci.pdf

2. the capacity of the Perrone to convert reputation into fame, due to the constant presence of the mayor in the “social rituals” and events of the city, as well as for his being approachable by anyone. Thus, the incumbent mayor is in an intersection area of communicative, political, and social dynamics in the city.

The crowning of Paolo Perrone as one of the most appreciated mayors in Italy may sound surprising if one thinks that in 2014 Lecce was one of the defeated Italian candidates for the title of European Capital of Culture 2019. Notwithstanding a great publicity campaign and a preparatory work handled by a foreigner project manager, Lecce proposed to the EU jury a modest project, called “Eutopia”, which should have fostered participation and a new vision for the future of the city. During the preparatory work, anyway, citizens were hardly able to understand the connection between “Eutopia” and what is typical of Lecce and its region. In the meantime, specific aspects of the project were oddly named (“democratopia”, “profitopia”, “esperientopia”, etc.)⁶, with no connections with real problems and topics. Moreover, the project staff was unable to absorb suggestions coming from civil society. In the final phase, the town administration, encouraged by the relevance Lecce has recently assumed as a tourist destination, showed optimism. The competition was eventually won by Matera (another city in the South of Italy), whereas Lecce did not obtain a single vote from the EU jury.

It is not easy to keep both events together (Perrone success in the liking poll and the crushing defeat in the EU competition). We may add that in the recent classification of quality of life in Italian provinces, Lecce is down in the chart (92 position)⁷. A wider perspective (from the city to the province) is anyway necessary in order to introduce two relevant affairs which have affected the worries of Lecce citizens. The first is the spreading of the bacterium *Xylella fastidiosa*, infecting most of the olive trees in Salento; the second the construction of the gas pipeline known as Tap (Trans Adriatic Pipeline, <https://www.tap-ag.it/>) in the countryside of Melendugno, a town 18 km away from Lecce.

It is not easy to summarize the phenomenon of xylella: the incubation of the bacterium (probably introduced by imported Caribbean plants) has lasted several years, during which no measures have been taken. When the epidemic became undeniable (summer 2014), in order to face the emergency a commissioner was appointed, the General of the Italian Forest Rangers Giuseppe Silletti. Farmers and environmental activists protested against the decision to cut down the ill trees. Eventually, Italian judges impounded whole agriculture areas (2015), blocking the cutting of the infected trees. The situation is still not well defined at the end of 2016: the EU is asking for adequate measures to block the epidemic, including cutting down infected trees. Region Apulia tries to negotiate, and foster a long-term coexistence with the bacterium.

Small landowners have shown hostility against the institutions, and have denounced the vagueness of the emergency rhetoric. Some people, including personalities well-known at the local or national level⁸, have hinted at a possible connection between the epidemic and the attempt to change the local ecosystem, by replacing olive trees with more profitable types of cultivation. The hostility against emergency policies has produced “suspect theories”, some doubting that the xylella actually exists, some maintaining that it was introduced by multinationals. What is clear is that the emergency has produced a difficult interaction between

6 <http://www.lecce2019.it/2019/utopie.php>

7 http://www.ilsole24ore.com/speciali/qvita_2016_dati/infografiche.shtml

8 Among those, the front man of the band Sud Sound System Nando Popu and the actress and director Sabina Guzzanti.

citizenry and scientists: no scientific certainty has been produced so far and when scientific indeterminacy was assumed as reason enough to cut infected trees down (including hundred-year-old trees), protest and discontent grew. When judges decided to investigate on the matter, discontent and bewilderment grew even more among the population.

Even the question of the gas pipeline is not completely clear. The gas pipeline should supply with gas countries who do not want to depend on Russian gas. Starting in Azerbaijan, developing through Central Europe and Turkey, turning to the Balkans, the pipeline should reach the Salento coast where it would be connected to the Snam network, and, after crossing Italy, supply countries in the North of Europe. This major work is considered strategic by the EU and has been so far supported by the Italian governments. The point of view of Tap, a consortium of multinationals including no Italian firm⁹, is quite understandable in the official internet site¹⁰. As a matter of fact, many different viewpoints are available in the public arena. The Apulia Region maintains that the project should be redefined, by finding a new end point for the pipeline (an attitude shared by the incumbent governor of Apulia – Michele Emiliano – and former governor- Nichi Vendola). The Municipality of Melendugno calls the whole project into question, not only in reference to technical irregularities, but chiefly as far as its strategical value is concerned, underlining that the gas pipeline will not supply Italy, but other European countries. After comparing documents about other similar projects all over the world, the “No Tap” Committee has detected inappropriate relations between economic lobbies and political power, whose final output is to guarantee the Tap consortium from investment risks, blaming national institutions or local populations in case of technical failures¹¹. The affair is much more complex and entangled than we may here summarize: anyway, hundreds of files are freely available on-line (first of all the entry “Tap” on Wikipedia).

All the above-mentioned facts show an increasing marginality of power in the small city of Lecce, probably perceived as such by its citizenry. Power is ever more based on global interrelations, international factors, events uncontrollable on the local level. This implies that the traditional forms of power control, based on social relations established and confirmed in the city salons, are by now no longer able to politically understand the territory and its future, thus producing increasing uncertainties and instability.

9 “TAP has its headquarters at Baar, Switzerland, and offices in all the countries crossed by the pipeline (Greece, Albania, Italy) . Main stockholders are [Snam](#) (20%), the British [BP](#) (20%) [SOCAR](#) (20%), [Fluxys](#) (19%), [Enagás](#) (16%), [Axpö](#) (5%).” Cfr. https://it.wikipedia.org/wiki/Gasdotto_Trans-Adriatico

10 <https://www.tap-ag.it/>

11 <http://notransadriaticpiperline.blogspot.it/>

Bibliographical references

Abu-Laban, B., 1965 “The Reputational Approach in the Study of Community Power: A Critical Evaluation.” *The Pacific Sociological Review* 8 (1): 35–42.

Bourdieu, P., 1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Le Seuil; trad.it.: *Ragioni pratiche*. Bologna: il Mulino, 1995.

CENSIS, 2011 *Ridare slancio alla comunità. Note da un biennio di azioni comunitarie nei territori*.

Colonna, I., 2014 “Comunicare il potere. La narrazione mediatica dell’influenza.” Pp. 121-208 in *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* edited by Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., Nardò (LE): Besa.

Cristante, S., (ed.), 2008 *Enciclopedia di Smallville (volume I). Lecce 2007. Descrizione di una campagna elettorale*. Nardò (LE): Besa.

Cristante, S., Longo M., (eds.) 2010 *Separati in casa. Lecce e la sua Università*. Nardò (LE): Besa.

Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., (eds.) 2014 *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* Nardò (LE): Besa.

Crouch, C., 2004 *Postdemocrazia*. Roma-Bari: Laterza.

French, R. M., 1969, “Effectiveness of the Various Techniques Employed in the Study of Community Power.” *The Journal of Politics* 31 (3), 1969: 818–20.

Ferrarotti, F., 2004, *Il Potere*. Roma: Newton Compton.

Khan, S. R., 2012 “The Sociology of Elites.” *Annual Review of Sociology* 38: 361-377.

Mason, J., 2002 *Qualitative Researching*. Sage, London.

Mills, C. W., 1956 *The Power Elites*. New York: Oxford University Press.

Moyser, G., Wagstaffe, M., 1987 *Research Methods in Elites Studies*. Boston: Allen & Unwin.

Muscogiuri, M., 2014 “Il potere per le strade. Il racconto dei cittadini comuni.” Pp. 209-261 in *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* edited by Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., Nardò (LE): Besa.

Lotteria, K., 2014 “La rappresentazione dell’élite cittadina. Tra immaginario e rimosso.” Pp. 263-306 in *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* edited by Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., Nardò (LE): Besa.

Parsons, T., 1958 “A Sociologist Looks at the Legal Profession.” Pp. 370-387 in Id., *Essays in Sociological Theory*. New York: The Free Press.

Parsons, T., 1991 *The Social System*. London: Routledge.

Punzi, C., 2014 “Osservare l’inosservabile. La massoneria tra segreto e senso comune.” Pp. 369-424 in *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* edited by Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., Nardò (LE): Besa.

Salento, A., Spina, F., 2014 “Potere degli avvocati e avvocati del potere. Una ricerca sul campo forense a Lecce.” Pp. 65-119 in *Il salotto invisibile. Chi ha il potere a Lecce?* edited by Cremonesini, V., Cristante, S., Longo M., Nardò (LE): Besa.

Schutz, A., 1946 “The well-informed Citizen: an Essay on the Social Distribution of Knowledge.” *Social Research* 13(4): 463–478.

Weber, M., 2004 “*Politics as a Vocation.*” Pp. 32-94 in Id. *The Vocational Lectures* Indiana: Hackett.

Nota bio-bibliografica

Valentina Cremonesini is assistant professor of Sociology at the University of Salento, where she teaches Sociology and Contemporary Sociological Theories. Her scientific interests are focused on power, social control and social representations of identity. Among her works, *Il potere degli oggetti. Il marketing come dispositivo di controllo sociale* (Franco Angeli, 2006), *Città e Potere. Per un’analisi foucaultiana dello spazio urbano* (Besa, 2012), *La parte cattiva dell’Italia* (with Stefano Cristante, Mimesis, 2015).

Stefano Cristante is professor of Sociology of Communication, and editor in chief of *H-ermes, Journal of Communication*. His scientific interests are focused on public opinion sociology and on cultural production and consumption. Amongst his publications: *Potere e comunicazione* (Liguori, 1999-2004), *Azzardo e conflitto* (Manni, 2001), *Media Philosophy* (Liguori, 2005), *Comunicazione (è) politica* (Bepress, 2009), *Prima dei mass media* (Egea, 2011), *La parte cattiva dell’Italia* (with Valentina Cremonesini, Mimesis, 2015).

Mariano Longo is professor of History of Sociological Thought and Qualitative Methods for Social Research. His present main interest is narration and its relevance for social research. On the topic, he has recently published *Fiction and Social Research. Literature and Narrative as Sociological Resources*, Ashgate, 2015.

Processare la Storia. Diritto alla memoria e narrazione nella giustizia di transizione

Marta Vignola
Università del Salento
DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5297>

Abstract

Gli strumenti a disposizione di una comunità ferita per rappresentare e poi superare il dolore in una dimensione sociale sono molteplici. Un campo su cui possono misurarsi tali strumenti è quello della giustizia di transizione: un insieme di teorie e pratiche relative ai processi attraverso cui le società provano a fare i conti con una storia di atrocità, rendendo giustizia alle vittime delle dittature, delle guerre civili e di altri regimi autoritari. Il contributo che propongo è uno studio sulle narrazioni a disposizione delle vittime, dei carnefici e dello Stato nei contesti di giustizia di transizione. “Venire a patti” con il passato significa principalmente assumersi la responsabilità di fare giustizia: una giustizia sempre negoziata attraverso un processo specifico di legittimazione che pone come pilastri del proprio orientamento teorico e della propria azione, la ricerca e la conoscenza della verità attraverso la memoria e il racconto dei testimoni.

Parole chiave: narrazione, memoria collettiva, giustizia, verità, diritti umani.

Abstract

The provision of a wounded community tools to represent and then overcome the pain in a social dimension are manifold. A field on which they can measure such instruments is that of transitional justice: a set of theories and practices relating to the processes through which companies try to come to terms with a history of atrocities, rendering justice to the victims of dictatorships, civil wars and other authoritarian regimes. The contribution I propose is a study of the narratives available to victims, the perpetrators and the state in transitional justice contexts. "Coming to terms" with the past means mainly take the responsibility to do justice: an ever negotiated justice through a specific legitimation process that has as pillars of its theoretical orientation and its actions, the research and knowledge of the truth through memory and the story of the witnesses.

Key words: storytelling, collective memory, justice, truth, human rights.

Premessa

Come affrontare un passato traumatico? Quali sono i meccanismi e gli strumenti che si adottano per rispondere a ciò che la violenza ha prodotto in una società? Quale è il tipo di narrazione giuridica e storica a disposizione delle vittime, dei carnefici e dello Stato? “Venire a patti” con il passato significa principalmente assumersi la responsabilità di fare giustizia: una giustizia di transizione che immaginiamo possa rappresentare un ragionevole equilibrio tra le esigenze di giustizia e il dovere di punire. Una giustizia sempre negoziata attraverso un processo

specifico di legittimazione che pone come pilastri del proprio orientamento teorico e della propria azione, la ricerca e la conoscenza della verità attraverso la memoria e il racconto dei testimoni.

Consapevoli che la letteratura sulla giustizia di transizione, oltre ad essere vastissima, è in continua fase di elaborazione critica, in questo contributo proviamo a recuperare alcune categorie relative agli studi sociali sulla memoria e la narrazione e ad applicarle al campo della giustizia di transizione; in particolare a due dispositivi: i procedimenti giudiziari e le Commissioni per la verità e la riconciliazione. Ci soffermeremo sull'interazione tra le pratiche di giuridificazione del ricordo e il loro impatto sulle società che hanno vissuto esperienze di violenza collettiva. Nello specifico: nella prima parte di questa riflessione ci interroghiamo sul ruolo della memoria e della narrazione all'interno di un modello di giustizia di transizione di tipo retributivo che passa per il rituale del processo penale. Le ipotesi da cui muoviamo sono due: la prima, è che la memoria e le pratiche del ricordo si affermano nell'ambito del discorso giuridico confermando come un trauma privato è parte di un processo di costruzione sociale che può condurre ad un superamento della sofferenza individuale e insieme alla costruzione di una memoria pubblica; la seconda, è che questo tipo di narrazione può alterare alcune categorie tradizionali del gioco del diritto processuale. Tratteremo poi un altro modello di giustizia di transizione di tipo riparativo in cui il racconto e la memoria, fuori dal rito del processo, diventa richiesta di riconoscimento e strumento per la costruzione di verità e identità, e cioè le Commissioni per la verità e la riconciliazione. Si tratta di metodi differenti di giustizia – che peraltro storicamente spesso si sovrappongono, si susseguono, si influenzano – in cui l'uso delle narrazioni e le memorie sociali implica, in entrambi i casi, scelte di natura politica ed etica che producono effetti non solo giuridici ma anche politici sul passato, sul presente e sul futuro delle società in cui vengono applicati.

Memoria e narrazione della violenza nel processo

Il processo rappresenta sempre la costruzione di un passato mediante le memorie e i racconti degli attori giuridici. All'interno di un contesto procedurale si ricomponesse un evento attraverso memorie individuali che vanno ad integrare la narrazione giuridica nel quadro delle regole giudiziarie. I racconti giudiziari, per quanto vincolati da norme, hanno, infatti, bisogno di cominciare evocando realtà familiari, riportando alla memoria il loro vissuto. Testimoni, avvocati, magistrati: ciascuno offre un frammento di realtà dal suo punto di osservazione, non solo edificando ma *interagendo* con quella realtà che verrà a *solidificarsi* nella decisione, lavorando sulla memoria spesso contesa e antagonista. È certo, infatti, che in un'aula giudiziaria il passato si frantuma e si ricostruisce in interpretazioni e rappresentazioni diverse e spesso in conflitto tra loro. Assumendo su se stesso l'onere della prova in ordine ai fatti che racconta, la storia riportata da un avvocato, nonostante la pretesa di verità, sarà sempre una versione dei fatti parziale, in parte manipolata, probabilmente basata su omissioni o su esagerazioni in modo da ottenere un vantaggio per il proprio cliente. Così le storie e le memorie di attore e convenuto non potranno che essere contrapposte e circoscritte, ciascuna finalizzata a sostenere la propria ragione; per questo al giudice, almeno nei sistemi di *civil law*, si richiede che fornisca una autonoma ricostruzione che operi una scelta tra due storie alternative (due versioni di uno stesso evento), ed è a questo scopo che egli può nominare periti, consulenti tecnici, interpreti, può ordinare delle ispezioni, delle produzioni di documenti, può assumere informazioni dai

testimoni: per ottenere altre forme di rilevazione della verità dei fatti della causa che prescindano dalle storie delle parti, soprattutto quando entrambe non appaiono verosimili.

Il processo è, dunque, sempre costruzione sociale di una porzione di realtà alla cui formazione concorrono gli attori della comunità processuale attraverso l'uso di memorie individuali. La realtà che emerge all'interno dell'arena giudiziaria è il risultato di processi di negoziazione in cui il racconto e la memoria assumono un ruolo fondamentale. Bruner scrive che i racconti giudiziari hanno: «struttura narrativa, spirito antagonistico, finalità intrinsecamente retorica e sono giustificabilmente esposti al sospetto. [...] Narrativi, antagonistici, retorici e partigiani!» (Bruner, 2002: 49). La presenza di un soggetto terzo e imparziale, il giudice, partendo dal conflitto tra due storie, avrà il compito di completare la narrazione attribuendo il torto e la ragione, fissandola attraverso la sentenza; così facendo le narrazioni giudiziarie di attore e convenuto (ed eventualmente quelle dei testimoni), diventano memorie che a partire dal passato, ri-costruendosi nel presente, sviluppano i propri effetti nel futuro (cfr. Di Donato, 2008). Il rituale del processo entro cui queste azioni si svolgono è molto rigido e segue schemi procedurali e deontologici determinati che a loro volta impongono linguaggi specialistici all'interno dello spazio-tempo rappresentato nell'aula giudiziaria. Questo è ciò che avviene in ogni processo.

Processo penale e crimini contro l'umanità

Quando si tratta di processi penali che hanno ad oggetto crimini contro l'umanità il racconto, la memoria e le procedure giudiziarie fin qui descritte possono subire profonde modificazioni.

«Il crimine contro l'umanità altera le categorie tradizionali del diritto penale: è un crimine spesso *informulabile* quanto al diritto da applicare nel momento in cui si compie. È difficilmente *imputabile* visto che i suoi autori possono rifugiarsi nella legalità interna. È *indimostrabile*, poiché la negazione ne costituisce il motore primo [...] è generalmente *inafferrabile* perché si fonda su un "servizio pubblico criminale". È un crimine *paradossale* che uccide milioni di persone ma che risulta commesso sin dalla prima vittima [...] Tutte queste circostanze lo rendono *inenarrabile*: supera le capacità narrative del processo penale, salvo modificare la funzione del processo». (Garapon, 2004: 119)

Così Garapon ci aiuta a comprendere quella sospensione, quel silenzio e a volte quell'incapacità del ricordo e del racconto dopo la violenza delle vittime di crimini contro l'umanità.

La prima volta nella storia che in sede giudiziaria vengono narrati, definiti e giudicati crimini contro l'umanità è a Norimberga. Una guerra di aggressione venne concepita, non come un generico illecito internazionale comportante la responsabilità di uno Stato, ma come uno specifico crimine internazionale del quale furono ritenuti responsabili i singoli individui. Il Tribunale decise di rimandare a giudizio gli imputati con l'accusa di crimini contro la pace, crimini di guerra, e crimini contro l'umanità; stabilendo che per crimini contro l'umanità si dovessero intendere: l'omicidio, lo sterminio, la messa in schiavitù, la deportazione o la persecuzione effettuati su base razziale, politica o religiosa¹. Le critiche condivise, e ormai note, da molti autori come Hannah Arendt, Hedley Bull e Hans Kelsen rispetto alla legittimità di Norimberga, continuano a rappresentare un punto di vista necessario nell'esaminare questo processo (cfr. Bull, 2009; Arendt, 1992; Kelsen, 1990; Schmitt, 2006). La lettura critica di questi

¹ www.legal.un.org, pag.9 e ss.

autori si poggia sostanzialmente sull'idea della logica binaria vincitori-vinti che prevalse sin dalla scelta della celebrazione e durante tutto il corso del processo. In particolare Kelsen considerava inammissibile che solo gli Stati sconfitti fossero stati obbligati a sottoporre i propri cittadini alla giurisdizione di un tribunale, anche le potenze vincitrici avrebbero dovuto, infatti, soggiacere al giudizio della corte; corte che peraltro avrebbe dovuto essere un'assise indipendente, imparziale, con una giurisdizione ampia e non un tribunale di occupazione militare con una competenza fortemente selettiva in cui lo spazio della terzietà giudicante era decisamente compromesso (cfr. Zolo, 2006). Dal punto di vista del diritto sostanziale si violarono i principi di legalità e irretroattività delle leggi penali: non esistevano, infatti, in quel momento storico trattati internazionali in materia penale che prevedessero e punissero i crimini contro l'umanità. Si tipizzarono condotte "ex post facto" e si infranse il requisito della "lex praevia". Dal punto di vista del diritto processuale lo statuto del tribunale concesse alcune prerogative alla corte per contravvenire al diritto di ogni accusato ad avere "un giusto processo". In questo modo si proibì l'esercizio del diritto alla riconsuazione (art. 3); si stabilì la responsabilità penale dell'imputato per la sola appartenenza ad una organizzazione che il tribunale poteva provare essere criminale "inaudita altera parte" (art. 9); si permise la condanna in contumacia dell'accusato (art. 12) e l'esclusione dell'avvocato difensore durante il dibattimento (art. 18c), avendo il tribunale in ogni modo la facoltà di respingere ogni mezzo di prova (art. 19 e 24 c) e di determinare arbitrariamente la pena. La valutazione che questa normativa processuale ottenne all'epoca dalla dottrina dominante non poteva essere più sfavorevole, si arrivò a sostenere che il tribunale di Norimberga non fu altro che un tribunale di eccezione nel quale i vincitori applicarono un "diritto di occupazione" ai vinti (Calderò Peragò, 2000: 79-83). Un altro elemento di critica riguarda la filosofia della pena alla quale il tribunale si ispirò: una pena di tipo retributivo ed espiatorio che seguiva un'idea di giustizia vendicativa. Non a caso il processo, grazie anche alla rilevanza mediatica, divenne una sorta di rituale di degradazione, una cerimonia collettiva di stigmatizzazione simbolica degli imputati in cui era completamente assente la funzione risocializzante e rieducativa della pena.

Queste e altre critiche, ampiamente condivisibili, non mettono però in discussione il valore simbolico che da Norimberga in poi hanno avuto i processi contro i crimini di lesa umanità. Questi giudizi vengono ricordati non per la condanna nei confronti dei singoli imputati ma per le conseguenze che quelle condanne hanno prodotto nella società (Teitel, 2001: 262-277; cfr. Douglas, 2001). Il meccanismo punitivo, infatti, qui non è più «l'effetto puramente sanzionatorio delle regole di diritto e della morale, ma anche un atto di conoscenza e, contemporaneamente, una tecnica dotata di effetti positivi sul terreno della stabilizzazione politica» (Battini, 2003: 156); anche perché il più delle volte – scrive Jankélévich – «[...] la punizione diventa quasi indifferente; ciò che è accaduto è alla lettera inespugnabile. Non sappiamo neanche con chi prendercela, né chi accusare» (Jankélévich, 1986: 29). Nonostante il processo di Norimberga sia stato posto ripetutamente "sotto accusa" per i forti condizionamenti politici ed etici, è indubbio che la sua celebrazione abbia facilitato la costruzione storica di una verità (diventando il processo stesso un monumentale lavoro storiografico) attraverso la memoria delle vittime delle atrocità commesse dal regime nazista.

Il *dire* pubblicamente i fatti storici e il riconoscerli in un'arena giuridica prova, infatti, a ritessere il legame tra memoria e giustizia in una elaborazione collettiva e in una esperienza politica e civile. La giustizia penale può diventare, in questi casi, pur focalizzando la propria attenzione sulla responsabilità personale dell'imputato, un potente veicolo di memoria e identità collettiva e uno strumento di riconciliazione e pacificazione. La drammatizzazione e

rappresentazione pubblica del trauma sofferto significa poter rivendicare una ferita profonda, provando a chiedere una riparazione non solo giuridica ma emotiva e politica, istituzionale e simbolica. Questo tipo di processi producono una sorta di «spettacularizzazione pedagogica della tragedia vissuta» che attraverso la rielaborazione e ripresentazione dei fatti contestati nel dibattito, contribuisce a sedimentare nell'opinione pubblica una memoria collettiva di quanto è avvenuto, tanto da presentarsi come una sorta di “mito fondativo” di un'identità condivisa (cfr. Osiel, 2005; Cerasi, 2007).

La narrazione e la trasmissione pubblica di un racconto doloroso comportano, almeno in parte, uno slittamento del trauma da una sfera privata e individuale ad una sfera pubblica e collettiva, nella prospettiva non solo di un suo superamento ma anche della costruzione sociale di una nuova identità, dal momento che quest'ultima è sempre il risultato di una dialettica tra auto-riconoscimento e riconoscimento collettivo. Nei processi che investono tragedie collettive, usando le categorie indicateci da Jedlowski, le narrazioni giuridiche autobiografiche hanno più a che fare con la *ricerca di sé* che con la *presentazione di sé* (Jedlowski, 2000, 2003), nel senso che vi è in gioco l'identità di chi racconta, un'identità di cui si va *alla ricerca* attraverso un percorso che prova a intrecciare i fili della propria memoria con quelli di una memoria pubblica. Ricostruire una autobiografia e dunque una memoria individuale a partire dal racconto di un trauma è, infatti (e questo vale ovviamente anche fuori da un'aula giudiziaria), un processo che nasce dal bisogno di riposizionamento del sé nel presente e di orientamento del sé nel futuro, ma è anche un ri-collocarsi nel solco di una memoria collettiva e in una prospettiva storica. Il mancato riconoscimento dei traumi e l'integrazione delle loro *lezioni* nell'identità collettiva, inoltre, bloccano nuove definizioni di responsabilità morale e non estendono le solidarietà sociali generando una paralisi nella costruzione del sé e delle identità collettive (Alexander, 2006).

«Potere raccontare la propria storia davanti ad un'istituzione ufficiale non è forse riappropriarsi della propria dignità? Essere riconosciuto in tutto e per tutto come persona, [...] disporre di una platea ufficiale significa vedersi offrire la possibilità di reinserire la violenta esperienza del singolo in una narrazione politica che dà significato agli avvenimenti, rende udibile questa violenza muta» (Garapon, 2004: 135).

La costruzione del passato, e dunque anche la costruzione sociale delle memorie del passato, è sempre, una posta in gioco; i rapporti tra memoria pubblica e potere, infatti, non sono mai qualcosa di neutro: «ciò che una società rimuove, sceglie di dimenticare o di ricordare e celebrare è intrinsecamente legato a questioni di potere e di egemonia» (Monticelli, 2007: 606). Il consolidamento di determinate immagini del passato in seno ad una società passa spesso attraverso conflitti, non solo interpretativi e simbolici. Questo diventa evidente in alcune manifestazioni pubbliche del ricordo quando la memoria viene agita nel presente dando luogo a pratiche collettive che portano con sé violenza e rabbia, come l'ennesima testimonianza di un passato che non passa, conteso e irrisolto. Anche le aule giudiziarie dove si celebrano processi penali che hanno ad oggetto crimini contro l'umanità possono trasformarsi così in luoghi in cui emergono conflitti di potere che si scontrano non solo sul terreno legislativo ma anche su quello della memoria (Battini, 2003: 129-147).

Il diritto giudiziario può, però, diventare anche un punto di svolta per il superamento di tali conflitti: nel momento in cui genera un processo di oggettivazione del passato fornisce, infatti, anche un senso di identità comune ad una società; questo accade soprattutto quando al diritto viene attribuita quella legittimità che è il primo passo verso una pacificazione, non solo del passato e del presente, ma soprattutto del futuro. Nei casi di crimini contro l'umanità è il

processo penale stesso, poi, ad assumere valore di testimonianza, o meglio, di *testimone* perché si trasforma in uno spazio per celebrare la memoria, e rifondare nuove identità.

Proprio per questo tipo di implicazioni emotive, spesso la narrazione della violenza subita o inflitta può alterare alcune categorie tradizionali del *gioco* del diritto processuale. Il diritto nei contesti giudiziari per crimini contro l'umanità è al servizio della memoria delle vittime, e la verità che emerge dalla narrazione di quella memoria può implicare una revisione delle categorie giurisprudenziali. Accade che gli elementi fondanti il processo siano riconsiderati non in relazione ai principi del diritto ma in funzione di un "dovere di memoria". La delimitazione dell'oggetto del processo, la presunzione di innocenza e dunque la ricaduta sull'accusa dell'onere della prova, il diritto di ricorrere in appello, le regole del contraddittorio e della pubblicità delle udienze, il diritto di scegliere il proprio avvocato: questi e altri principi cardine del processo, vengono spesso travolti in nome di tale dovere².

Elster sostiene che nel contesto della giustizia di transizione la violazione dei principi del giusto processo è abituale: talvolta lo è perché è proprio *inevitabile*, talvolta lo è perché è *desiderabile* (Elster 2008: 128-129). Non si può, in ogni caso, non tenere conto del ruolo delle emozioni nell'ambito di tali procedimenti giudiziari: la versione del passato fornita dalle vittime possiede, infatti, sempre un carico morale che non può essere tralasciato.

Il ruolo del testimone

Nel codice di procedura penale italiano, all'art. 194 sull'oggetto e i limiti della testimonianza, si legge che:

«Il testimone è esaminato sui fatti che costituiscono oggetto di prova. Non può deporre sulla moralità dell'imputato, salvo che si tratti di fatti specifici, idonei a qualificarne la personalità in relazione al reato e alla pericolosità sociale. [...] La deposizione sui fatti che servono a definire la personalità della persona offesa dal reato è ammessa solo quando il fatto dell'imputato deve essere valutato in relazione al comportamento di quella persona. Il testimone è esaminato su fatti determinati. Non può deporre sulle voci correnti nel pubblico né esprimere apprezzamenti personali salvo che sia impossibile scinderli dalla deposizione sui fatti».

Ma questo e altri dettami normativi nei sistemi penali di giustizia di transizione tendono a opacizzarsi e mitigarsi; il testimone diventa narratore di ingiustizia assumendo una sorta di *sacralizzazione* e la testimonianza si fa racconto; solo di rado viene interrotto e invitato a rispondere ad un determinato quesito dalla Corte che funge da spettatore muto rispetto alla narrazione *spettacolare* di un ricordo doloroso³. Ciò è stato notato innanzitutto a proposito dei

² Il sistema tradizionale di giustizia contempla, sinteticamente, tre grandi attori nel processo: l'aggressore, la vittima e lo Stato. Si comincia con un'azione dell'aggressore in danno della vittima; lo Stato attraverso i suoi tribunali, dopo aver ascoltato la vittima, decide se comminare o meno una pena che normalmente si esprime in una multa o in una privazione della libertà. L'atto illecito deve essere previamente tipizzato come tale e la pena, anch'essa previamente stabilita, deve osservare, tra gli altri, il principio della proporzionalità. Qualunque delitto che non venga processato in conformità a questo sistema di giustizia ripartiva conterrà una certa dose di impunità. Il sistema penale attraverso cui prende forma la giustizia di transizione risponde ad un sistema alternativo la cui principale caratteristica è la riparazione diretta della vittima e la costituzione di una relazione, ugualmente diretta, tra la vittima e l'aggressore. Si tratta di una giustizia che si caratterizza per affrontare il reato come un fatto sociale, comunitario.

³ Più in generale questo meccanismo di narrazione di una storia, come spiegano gli analisti della conversazione, fornisce «un modo per organizzare gli status e le relazioni tra narratore, pubblico a cui si rivolge, personaggio principale e pubblico cui non ci si rivolge, mettendoli sullo stesso piano e chiarendo le loro identità sia nella sostanza, sia in relazione all'altro. Come pre-requisito del lavoro svolto dalla narrazione, comunque, è necessario conquistare la platea, cioè mobilitare l'attenzione del pubblico cui si rivolge e cui non si rivolge. La conquista della platea si realizza

campi di sterminio nazisti: «[...] Il superstite che racconta l'esperienza dei campi è sacro. La sua vita tutta intera è una testimonianza. [...] I testimoni escono dal loro ruolo di ausiliari di giustizia: è invece la giustizia che diviene ausiliaria della memoria» (Garapon, 2004:138-140). La narrazione della violenza e della ingiustizia subita sviluppa una relazione tra i testimoni, il pubblico e la Corte in cui le emozioni diventano segni visibili della drammatizzazione collettiva di un trauma.

Il testimone «si rivolge al cuore, e non alla ragione. Suscita compassione, pietà, indignazione, e talvolta persino un senso di rivolta. Il testimone stipula un “patto di compassione” con colui che l'ascolta [...]; si esibisce l'individuo, la sua specifica sofferenza, si pone l'accento sulle manifestazioni delle emozioni e sull'espressione corporea» (Wieviorka, 1998: 14-16). Le vittime non hanno solo bisogno che il processo garantisca i loro diritti offrendo un equo indennizzo e perseguendo i colpevoli, ma necessitano che la loro identità negata possa essere riaffermata attraverso un atto giudiziario che le riconosca, che riconosca il loro status all'interno dell'arena giuridica. La testimonianza è fondamentale perché le vittime possano, attraverso un gesto performativo, ridefinire la propria identità; convertendo i loro racconti del passato in prove giudiziarie si rendono soggetti attivi, costruttori di memoria e di verità giuridiche e storiche. Si tratta di un passaggio dalla *sopravvivenza* alla *vita* che presuppone: «una trasmissione della doppia prospettiva dell'annientamento e della sopravvivenza del senso condivisibile dell'evento. Se il mondo continua a moltiplicare gli atteggiamenti di indifferenza, di dimenticanza o di marginalizzazione, la cancellazione dell'evento avrà luogo una seconda volta, così come la distruzione simbolica dei superstiti in quanto tali» (Coquio, 2001: 362).

Ma il processo non è solo una rappresentazione delle vittime attraverso la loro memoria, è anche la costruzione sociale del passato dei carnefici e dei complici attraverso il loro racconto giudiziario. La questione della memoria e della testimonianza riguarda anche i persecutori dal momento che:

«dimenticare i crimini, da parte di chi li ha commessi e di chi ne è stato testimone, non è solo fornire una certa versione del passato, è propriamente *colpa*, una colpa che raddoppia quella commessa. [...] In questa prospettiva la testimonianza ha un valore che non si limita a quello della “conoscenza” del passato, ma che riguarda il futuro stesso: non dimenticare il crimine è l'unica strada che ne permette il superamento, nelle direzioni del pentimento, dell'espiazione, e dell'eventuale perdono. Non è possibile risarcire il male compiuto: è possibile però, ricordandolo, affrontarne le radici». (Jedlowski, 1991:27)

I responsabili di crimini contro l'umanità non «devono essere né demonizzati né spinti fuori dall'umanità, ma giudicati. Il processo [...] è un'istanza di riconoscimento non solo per la vittima, che dà atto della sua sofferenza, ma anche per l'accusato, al quale si riconosce una facoltà di agire e di utilizzare la sua libertà» (Garapon, 2004: 148). In questo modo il diritto ritrova il suo significato primario: rifiutando la logica della vendetta, la sua azione diventa umanizzante non solo nei confronti della vittima, ma anche del responsabile di crimini mostruosi, al quale si offre la possibilità di prendere distanza dal proprio atto, scontando la pena, e rientrando nella comunità da cui anche lui, insieme alla vittima, era stato espulso. Naturalmente può non accadere questa operazione di riconoscimento ed espiazione da parte

attraverso il pretesto di fornire qualcosa di valore, qualcosa che valga la pena di essere ascoltato, come un'informazione, un dramma, una commedia e così via. La promessa di una storia che merita di essere ascoltata è quindi un pretesto per l'opportunità di portare avanti un discorso o una serie di discorsi sul modo di rappresentare la realtà», T. De Nora, *Memoria e tradizione nella costruzione del talento di Beethoven*, in Tota A., a cura di, *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano 2001, p.192.

dei criminali che, non solo possono non avvertire il bisogno di prendere distanza dal loro operato, ma possono rifiutare il giudizio delle corti e la loro stessa legittimità.

In ogni caso - sia che gli autori di crimini contro l'umanità riconoscano le proprie responsabilità e la legittimità della corte che emette contro di loro un giudizio di colpevolezza, sia che gli stessi non ammettano nessuna colpa - la rappresentazione pubblica dei fatti attraverso la celebrazione di un processo può offrire una via d'uscita a tutti gli attori sociali coinvolti in un passato traumatico, attraverso una catarsi mediante rappresentazione. Il processo, carico di emotività e teatralità, risponde ad una funzione simbolica e restituiva, e lo fa, come si è detto, a partire dal riconoscimento della memoria contenuta nei racconti giudiziari espressi nelle testimonianze delle vittime e degli imputati. Il diritto (in particolare il diritto penale) quando insegue la giustizia in un gravoso tentativo di restituire ai soggetti violati, non solo memoria collettiva e individuale, ma effettività storica ed efficacia giuridica assolve alla sua funzione primordiale. Senza la memoria dell'ingiustizia non può esserci giustizia possibile, le atrocità del passato rischiano di restare mute o in uno stato della memoria disorganizzata. Il ritorno del passato al presente attraverso il processo rende evidente la atemporalità del diritto che sospende il tempo effettuale e concede alla legge di farsi concreta e imprescrittibile nei casi di violazione dei diritti umani. Il giudice pone in connessione il passato e il presente con la produzione di una realtà che succede al giudizio e vive nel futuro. I processi per crimini contro l'umanità, una volta qualificati formalmente i fatti, sottraggono i ricordi e le biografie individuali e collettive al meccanismo dell'oblio. La sentenza fissa il passato nella memoria pubblica dandone una versione ufficiale; in questo senso, il momento del processo segna allo stesso tempo un lavoro di recupero della memoria e un punto di partenza per il suo superamento. Rendere giustizia attraverso un processo penale può significare rendere il passato superabile. Il processo è quindi l'esatto contrario della rimozione: «è un superamento che passa innanzitutto per una rappresentazione. Il recupero ritualizzato della memoria del crimine, al fine di superarlo, sembra paradossalmente la condizione della rimozione. Si può superare solo ciò che è stato ufficialmente stabilito» (Garapon, 2004: 215). La ricostruzione del passato nella scena giudiziaria può, dunque, risultare funzionale alla trasformazione di una memoria viva e dolorosa in una memoria sana, *guarita*.

Memoria, narrazione e identità nelle Commissioni per la Verità.

Esiste un altro metodo di gestione e di riconoscimento di un passato traumatico attraverso il consolidamento della memoria collettiva che non prevede un modello di giustizia retributivo ma riparativo: le Commissioni per la Verità attraverso cui si chiede alle vittime di rinunciare a provvedimenti di punizione e di espiatione allo scopo di avviare processi di riconciliazione nazionale. «È un principio fondamentale del diritto l'imperativo di tralasciare un provvedimento di per sé necessario e appropriato se gli svantaggi che reca non siano proporzionali all'effetto desiderato; [...] si possono affrontare situazioni di emergenza attuando scelte politiche, prendendo in considerazione l'utile comune» (Quaritsch, 1995: 144-145), rinunciando cioè a strumenti giuridici punitivi.

Nelle nuove fragili democrazie le difficoltà nell'implementare la verità e la giustizia tramite via giudiziaria possono essere molteplici: la paura di un'eventuale recrudescenza di forme di violenza organizzata; gli alti costi economici di lunghe campagne punitive; l'incapacità fattuale, nei casi di violazioni massicce dei diritti umani, di gestire in tempi ragionevoli l'esame individuale di tipo giudiziario dei responsabili. Diventa necessario, dunque, pervenire ad una

verità attraverso forme di giustizia che non rispondono agli strumenti punitivi processuali; si cede al castigo in cambio della divulgazione della verità; si rinuncia all'applicazione della pena per ottenere pubbliche ammissioni di responsabilità. Con questo modello di giustizia, che pone al centro della sua azione la vittima, assistiamo ad uno slittamento della narrazione della memoria del male *inferto* alla narrazione della memoria del male *sofferto* (cfr. Portinaro, 2011); una memoria che prende parzialmente il posto della giustizia e diventa una richiesta di riconoscimento e uno strumento per la costruzione di identità, nonché un primo passo verso la riconciliazione.

Le Commissioni Verità (create soprattutto in sud Africa e in sud America) sospendono la logica giudiziaria e limitano di fatto il potere dello Stato di esercitare pienamente una delle sue potestà classiche connesse all'esercizio della sovranità: la possibilità di attivare la macchina giudiziaria per accertare la colpevolezza e decretare la punizione di un individuo a seguito della commissione di un crimine (Lollini, 2005:162). Lo Stato, in questo modo, rinunciando alla sua forza coercitiva, assume una dimensione apparentemente passiva attivando una procedura alternativa a quella strettamente giudiziaria che privilegia le facoltà individuali di partecipare ad un processo di ricostruzione di memoria, verità e riconciliazione. Le Commissioni non hanno, infatti, nessun potere cogente: la loro forza e la loro legittimità risiede nell'autorità morale, nelle argomentazioni persuasive e nella credibilità, politica ed etica, che sono in grado di ottenere (Citroni, 2004: 12-14). Vincere il diniego, elaborare e metabolizzare il passato rifiutando la via giudiziaria non è un'operazione semplice e nemmeno sempre condivisa da tutti gli attori sociali. La riconciliazione è un processo doloroso e necessariamente lento: si tratta di introdurre nuove narrazioni che si sviluppano dapprima nella sfera pubblica per poi, attraverso differenti agenzie, re-integrarsi nelle soggettività. Non è solo una questione collettiva, ma in primo luogo qualcosa che coinvolge gli individui nella loro vita privata e familiare: «nello spazio culturale fra le dichiarazioni pubbliche e il tormento privato, gli indici di riconciliazione sono, infatti, difficili da individuare» (Cohen, 2002: 318). E' complesso il meccanismo della riconciliazione: io provo a riconciliarmi con qualcuno, così come provo a perdonare qualcuno che mi ha offeso e procurato un danno; si perdona qualcosa a qualcuno che chiede il perdono, e ci si riconcilia con qualcuno allo stesso modo. La riconciliazione e il perdono sono esperienze individuali; devono essere "domandati", e poi possono essere accordati - scrive Derrida - solo se «il colpevole si mortifica, si confessa, si pente, si accusa lui stesso domandando perdono, se di conseguenza espia, e quindi si identifica, in vista della redenzione e della riconciliazione, con colui al quale domanda il perdono» (Derrida, 2004: 42). Il perdono come categoria privilegiata della riconciliazione si concede, come sostiene Jankelevitch all'interno di una relazione interpersonale che non ammette mediazioni: "i popoli non perdonano" (Jankelevitch, 2006); ciò nonostante è innegabile la forza sociale e politica che il perdono suscita nella comunità (che si fa testimone) anche se espresso in forma privata. È a partire da questa restituzione del perdono ad una dimensione sociale e politica che è possibile avviare processi di riconciliazione in grado di cicatrizzare lentamente il passato senza generare spazi di vendetta (Herrera Jaramillo et al., 2005: 79-112). Questa riconfigurazione del perdono nella scena pubblica, si presta soprattutto nel passaggio da una generazione ad un'altra, attraverso un lavoro di trasmissione ed elaborazione del lutto e della memoria collettiva. In ogni caso, nessuno se non colui che è stato presente nel corpo o coloro che rappresentano la violenza in quanto membri di una stessa "comunità di sofferenza", hanno la legittimità di stabilire lo spazio e il tempo della riconciliazione (Triulzi, 2005: 5-12).

Così come la grammatica della riconciliazione non si riferisce, dunque, soltanto al campo giuridico ma più propriamente a quello della morale e poi della politica, anche il concetto di verità espresso nei resoconti delle Commissioni include molteplici dimensioni. Esiste una verità giuridica e una verità storica, una verità personale e una verità sociale. Le narrazioni di transizione contenute nei lavori delle Commissioni sono racconti di eventi personali, singoli casi, storie e memorie individuali, sono una verità diremmo “personale” che, però, intrecciata ad altre narrazioni di altre verità personali, costituisce una verità “sociale”; quando i differenti racconti delle vittime coincidono in accadimenti simili non possono rappresentare una versione soggettiva di una esperienza, ma costituiscono un modello di condotta generale e generalizzabile. Pensiamo alle tecniche di tortura, al sistema degli arresti, alla quotidianità nei centri di detenzione: grazie alle migliaia di singole storie raccontate pubblicamente alle Commissioni si è potuto ricollocare gli eventi personali e le memorie individuali in una fattualità storica, archiviandole prima come “verità giuridica” e poi come “verità storica” e dunque come memoria pubblica. Il termine verità, nella sua pienezza e complessità, assume così un senso nuovo: non più una «verità di adeguamento», direbbe Todorov, e cioè una verità di corrispondenza esatta tra il discorso presente e i fatti del passato, ma una «verità di svelamento» che permette di cogliere, interpretare e riconoscere il senso più profondo di un avvenimento (Todorov, 2001: 139-171). Le Commissioni Verità possono essere il simbolo più rappresentativo dello svelamento e del riconoscimento delle atrocità del passato, uno strumento chiave nella gestione del legame tra verità e giustizia nella transizione da un passato di divisione ad un futuro in cui si tenta di ritrovare forme di coesistenza.

A commento di tutto ciò Cohen individua tre ragioni per cui la rivelazione collettiva della verità risulta necessaria. La prima è legata direttamente alle vittime, per le quali esiste un valore della verità in sé; dopo una serie di soprusi, interdizioni, negazioni, violenza e manipolazione, per i sopravvissuti emerge in modo quasi ossessivo la necessità di sapere esattamente cosa è successo, di ricostruire la sequenza degli eventi passati. E questo non perché le vittime non siano a conoscenza di eventi che hanno vissuto sui loro corpi, ma perché è attraverso il riconoscimento che il passato entra nel dibattito pubblico sottraendosi all’oblio, una menzogna ufficiale si trasforma in verità ufficiale.

«Compito delle Commissioni è quello di definire i limiti di accettabilità del dibattito, riducendo così le possibilità di revisionismo storico o di vendetta. La memoria, in questa prospettiva, diviene una pratica sociale che definisce la narrazione stessa del passato, proponendosi come istanza di controllo e di sincronizzazione delle temporalità individuali e collettive. Le Commissioni compiono quindi un lavoro di legittimazione, di nuova destinazione sociale, istituendo un contesto interpretativo in cui a mutare è in primo luogo la valorizzazione dei discorsi, di ciò che è menzogna, e che prima era verità, e di ciò che diviene verità, e prima era menzogna (Demaria, 2006: 159-160)»

Un’altra ragione per cui le Commissioni per la Verità sono considerate da Cohen necessarie è per alleviare la condizione di sospensione e disperazione in cui versano le famiglie delle vittime. Soprattutto nei casi di scomparsa dei corpi, (molto diffusi in America Latina) i parenti non riescono ad elaborare il lutto fino a quando non viene spiegato loro cosa è successo e dove sono sepolti i loro cari. Il riconoscimento dell’innocenza della vittima è poi un altro elemento salvifico per i familiari a cui spesso vengono raccontate dagli stessi responsabili dei crimini, storie al limite della perversione sulla presunta colpevolezza dei propri figli, mariti, fratelli.

L’ultima ragione per dire la verità sta nel concetto del “mai più” evocato spesso nelle relazioni delle Commissioni: «l’eterna speranza che la rivelazione del passato sarà sufficiente a

impedire che le stesse cose si ripetano nel futuro. È sicuramente più probabile che i potenziali colpevoli di scelleratezze, passate e future, commettano i loro crimini se nessuno si preoccupa di scoprirli e tanto meno di portarli davanti alla giustizia» (Cohen, 2002: 303). Tra gli obiettivi concreti delle Commissioni per la Verità vi è il resoconto dei sopravvissuti e della loro esperienza, l'identificazione dei colpevoli sospetti, la descrizione dei metodi utilizzati dai criminali, la ricostruzione del contesto storico-politico che ha determinato quel tipo di violenza, l'indicazione dei luoghi dove sono state commesse azioni criminose. Oltre a questo tipo di narrazioni, le Commissioni hanno il potere di mettere in atto o di raccomandare delle politiche di azione quali la riconciliazione, il risarcimento, la mediazione e, punto più controverso, emanare misure di impunità e amnistia. Un'amnistia che però, in questi casi, viene invocata non per dimenticare, ma nella prospettiva di una futura riconciliazione. In questo senso, le relazioni delle Commissioni per la Verità rappresentano un veicolo di memoria da trasmettere alle future generazioni, anzi, sono esse stesse una forma di politica generazionale della memoria. Queste narrazioni di transizione sono dense e complesse:

«fungono da intermediario, tra le responsabilità individuali e collettive. Con l'introduzione della possibilità di una scelta individuale, i racconti espletano la funzione liberatrice della storia di transizione. Rivelando le verità passate, questi racconti suggeriscono che i fatti sarebbero potuti andare ben diversamente, se tale conoscenza fosse stata nota prima, e accennano al potenziale dell'azione individuale. La rappresentazione è quella di una tragedia che si poteva evitare» (Teitel, 2000: 275).

È infatti l'assenza di «comprensione critica a creare il rischio di vedere ripetuto il disastro [...] recuperare quella storia significa imparare una lezione [...] avere il coraggio di non nascondere quell'atroce esperienza nel subconscio collettivo, bensì di ricordarla. In modo tale da non cadere di nuovo in trappola» (Teitel, 2000: 270). La comprensione degli eventi del passato attraverso queste operazioni pubbliche di verità può, inoltre, incentivare e orientare la successiva pretesa normativa⁴ a partire da nuovi regimi politici che andranno di pari passo con nuovi regimi di verità, rafforzando il cambiamento culturale, sociale, politico e giuridico⁵.

La Commissione Nazionale Argentina sugli Scomparsi (CONADEP) e la Commissione Sudafricana per la Verità e la Riconciliazione (TRC): due casi di studio

Due modelli diversi di Commissioni per la verità che dimostrano ampiamente ciò che abbiamo sostenuto sono la CONADEP (Commissione Nazionale Argentina sugli Scomparsi) e la TRC (Commissione Sudafricana per la Verità e la Riconciliazione); entrambi esempi riusciti di

⁴ Sebbene il diritto alla verità non sia ancora oggetto autonomo di nessuna convenzione internazionale specifica la sua fondatezza giuridica è presente in molti testi normativi internazionali: numerose risoluzioni e rapporti delle Nazioni Unite contengono dichiarazioni esplicite sul diritto alla verità. La Convenzione Internazionale contro le Sparizioni Forzate (la ICCPED) conferma l'esigibilità del diritto alla verità così come la Corte Interamericana dei Diritti Umani ne enfatizza l'autonomia, l'indipendenza e l'esigibilità rispetto ad altri diritti, ratificando la necessità di riconoscere tale diritto non solo alle vittime e ai familiari ma anche alla società nel suo insieme. Su questo tema si veda Eduardo González y Howard Varney, *En busca de la Verdad. Elementos para la creación de una comisión de la verdad eficaz*, 2013, pubblicazione a cura dell' *International Center for Transitional Justice*, www.ictj.org

⁵ Anche in questo caso abbiamo l'obbligo di ricordare che parte della dottrina internazionalistica, fautrice di interventi di natura esclusivamente giudiziaria, sostiene, invece, che i Truth Commission Models: «non sarebbero altro che forme di sostanziale impunità e conseguentemente incompatibili con i precetti contenuti in fonti (pattizie o consuetudinarie) internazionali. In realtà ben diversi sono gli elementi che sostanzialmente producono impunità: 1) l'interdizione radicale di celebrare processi penali per fatti commessi in relazione all'ordine precedente; 2) l'approvazione di misure di amnistia generale (Blanked Amnesty); 3) l'approvazione di misure di prescrizione immediata dei crimini del passato; 4) il silenzio e l'oblio giuridico e politico», Lollini, op. cit., pag.217.

ricostruzione mnemonica collettiva di un passato doloroso attraverso il paradigma della riconciliazione. “Mai più” (*Nunca mas*) è il noto titolo del rapporto dell’inchiesta della Commissione Nazionale Argentina sugli Scomparsi istituita nel 1983 dal presidente argentino Raúl Alfonsín alla fine della dittatura militare. Il prologo della CONADEP recita:

«La nostra Commissione non fu istituita per giudicare i colpevoli, per questo ci sono i giudici costituzionali, ma per indagare sulla sorte dei *desaparecidos*. [...] Dopo aver ricevuto migliaia di dichiarazioni e di testimonianze, dopo aver verificato e accertato l’esistenza di centinaia di centri di detenzione clandestini e raccolto oltre cinquantamila pagine di documenti, abbiamo la certezza che la dittatura militare ha provocato la più grande e la più spietata tragedia della storia del paese. [...] Nonostante dobbiamo aspettare dalla giustizia la parola definitiva, non possiamo tacere di fronte a ciò che abbiamo ascoltato, letto e registrato»⁶

Non giudicare i colpevoli ma indagare sulla sorte degli scomparsi avendo la certezza di essere davanti alla più grande tragedia della storia argentina. Non restare muti dinanzi all’orrore rivelato. È questo l’obiettivo che la Commissione si impose insieme ad un dovere di verità e di memoria. Non ci fu spazio per affermazioni di colpevolezza ma solo per la ricostruzione fattuale delle violazioni dei diritti fondamentali. Il lavoro della CONADEP ebbe un impatto enorme sulla società argentina: nel settembre del 1984, il presidente della Commissione, Ernesto Sabato, consegnò al capo dello Stato una relazione finale di oltre 500 pagine da cui emergeva una violazione costante e organica dei diritti umani ad opera del regime militare, certificando circa novemila casi di *desaparecidos*, ma presumendo una cifra reale molto più elevata (si stabilì solo in seguito, e in ogni caso in maniera approssimativa, la scomparsa di circa 30.000 persone). «Dall’enorme documentazione raccolta dalla nostra Commissione risulta che i diritti umani vennero violati in forma organica e statale con la repressione delle Forze Armate. E non violati in maniera sporadica bensì sistematica, sempre uguale, con sequestri simili e stesso tormento in tutta l’estensione del territorio. Come si può non attribuirlo a una metodologia di terrore pianificata dalle alte cariche?»⁷. La CONADEP attraverso una imponente ricostruzione si assunse per la prima volta il compito di definire cosa fosse quella strana categoria «tetra e fantasmatica dei *desaparecidos*. Parola – triste privilegio argentino! – che oggi si scrive in castigliano su tutta la stampa del mondo»⁸; specificò che si trattò di un *genocidio ideologico*; affermò l’esistenza di una pratica di sequestro di circa 500 bambini - *bottino di guerra* - nati all’interno dei centri di tortura e detenzione clandestini e poi affidati a famiglie di militari o a loro molto vicine attraverso una forma di adozione criminosa; chiari cosa fossero i *voli della morte* attraverso cui i prigionieri venivano storditi, denudati e poi fatti salire su aerei della marina militare per essere gettati vivi sulle Ande, nel deserto o nei fiumi (cfr. Vignola, 2012). La Commissione produsse un racconto dettagliato di ciò che l’Argentina aveva vissuto dal 1976 al 1983, un racconto che attraverso le memorie delle vittime, dei superstiti e dei loro familiari si tradusse in una contro narrazione di verità e di memoria collettiva⁹.

⁶ *Nunca Mas, Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1984, pag.11. Traduzione mia.

⁷ *Ibidem* .

⁸ *Ibidem* .

⁹ In Argentina il linguaggio divenne pratica discorsiva del potere militare e l’arte di punire riposò su tutta una tecnologia di rappresentazione, codificabile immediatamente dalla popolazione nonostante l’invisibilità del terrore. Diritti umani, libertà, dignità, pace e giustizia sociale: queste e altre parole furono distorte, calpestate e utilizzate nel racconto ufficiale della dittatura nella riscrittura del passato nazionale. Ma non fu l’unico racconto. Accanto alla narrazione egemonica del passato e alle contestuali politiche dell’oblio operate dallo Stato ci furono altre politiche e pratiche della memoria che si attivarono contestualmente all’instaurarsi della dittatura ad opera dei superstiti e dei familiari dei *desaparecidos*. Parte

Il resoconto del “Nunca Mas” rappresentò, inoltre, la base della successiva strategia accusatoria del pubblico ministero Strassera durante il primo processo alle giunte militari nel 1985. Grazie alle testimonianze delle vittime e dei familiari raccolte dalla CONADEP, fu possibile punire i principali responsabili del genocidio argentino. Subito dopo il processo, il *Nunca Mas* assunse ancora maggiore legittimità e fu ristampato in migliaia di copie distribuite non solo nel paese ma anche all'estero, diventando un testo chiave per leggere il passato nazionale argentino. In breve tempo il resoconto si trasformò in un modello paradigmatico studiato e adottato da altri governi per portare a conoscenza (e riconoscere) nuove verità pubbliche su eventi del passato. Numerose Commissioni per la Verità, da quel momento in poi, presero il nome di *Nunca Mas* attestandone la forza e la validità di forma e contenuto.

Un altro rapporto particolarmente rilevante è quello della Commissione sudafricana per la Verità e la Riconciliazione istituita nel 1995 da Nelson Mandela per riconoscere i crimini politici commessi durante l'istituzione dell'apartheid¹⁰. Il resoconto di questa Commissione è senza dubbio incisivo perché vi sono trascritte, oltre alle testimonianze delle vittime, anche le testimonianze dei carnefici. Si è trattato di:

«una scelta politica consapevole, di una costruzione sapiente che ha intrecciato la testimonianza, la ricerca della verità e la concessione dell'amnistia. La Commissione, in effetti, si poneva un obiettivo estremamente complesso e inedito: quello di dar vita a un organo nazionale capace di far luce sulle violenze del passato senza, però, porsi come obiettivo principale quello della giustizia in sé [...] bensì quello della possibilità di attribuire un'amnistia a coloro che l'avessero richiesta, purché fossero stati in grado di dimostrare la propria completa colpevolezza. In questo modo i colpevoli stessi, per ottenere la libertà, erano chiamati a raccontare nei minimi particolari le atrocità da loro commesse» (Siebert, 2007: 94)

Il rapporto della *Truth and Reconciliation Commission* predeterminò quali fossero le forme della verità e quali di conseguenza gli obiettivi da perseguire; le categorie elaborate e riconosciute come verità furono: la verità di fatto (legata alla descrizione degli eventi personali e collettivi e ai motivi che avevano portato alla violazione dei diritti umani), la verità personale (legata ai benefici che le vittime e i familiari potevano ottenere dichiarando pubblicamente la loro esperienza traumatica), la verità sociale (legata alle conseguenze che il racconto della verità produceva nella comunità ferita) e la verità di riconciliazione (legata alla possibilità di superare il passato e attivare politiche pubbliche di riconciliazione) (Citroni, 2004). Si accordò l'indulto individuale ai responsabili di gravi violazioni dei diritti umani sulla base del riconoscimento della loro piena colpevolezza. Molti persecutori accettarono di raccontare la loro verità per ottenere un provvedimento di amnistia che in questo caso, però, non suonò affatto come una forma di amnesia, ma venne concepito come uno “spazio espiativo pubblico” (Demaria, 2006), rappresentato e ritratto quotidianamente dai media nazionali e internazionali. Un rito espiatorio in cui, attraverso la narrazione e la rappresentazione del dolore individuale - inflitto o subito - si volle riportare alla comunità sudafricana una nuova forma di solidarietà riavvicinando la sfera personale a quella sociale. «Sarebbero scorse molte lacrime; sarebbero stati rivelati dolori nascosti, raccontate storie terribili. Ma la calma simbolica della sala avrebbe sia permesso che controllato questi riti e li avrebbe resi insieme sociali e personali. Il rituale permetteva di unire l'ambito personale e quello sociale» (Bozzoli, 2005: 247).

Come spiega Lollini, con modelli di giustizia come quello della Commissione sudafricana: «non si vuole un giudice che certifichi, attraverso la sentenza, una ricostruzione fattuale di

di questa contro narrazione è contenuta nel resoconto del *Nunca Mas*.

¹⁰ *Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34 of 1995*, on line www.justice.gov.za.

avvenimenti di cui tutti sono stati testimoni. [...] Si vuole che siano essi a certificare un paradigma accusatorio [...]. Ma questa verità deve essere accettata in una logica contrattuale. Essa deve uscire dalla bocca dei protagonisti e non dalla penna del giudice. In cambio, si può far cadere la logica espiativa» (Lollini, 2005: 185). I principi cardine su cui si fondò la Commissione sudafricana furono, dunque, la sospensione costituzionale di ogni logica giudiziaria per i crimini politici del passato, la *fabbricazione* dell'unità di un nuovo corpo politico *post-apartheid* con l'inclusione del "nemico" e «l'uso della *confessione* come strumento posto al servizio del processo costituente» (Lollini, 2005: 28-29). La *Truth and Reconciliation Commission* scelse un modello curativo ed espiatorio piuttosto che punitivo; provando con questo approccio a sostituire i sentimenti individuali di rabbia, dolore, vendetta e colpa con assemblee pubbliche di confessione, accettazione, solidarietà; accompagnando la comunità sudafricana nel superamento di una memoria contesa e irrisolta per poter così iniziare una nuova narrazione di giustizia. Una giustizia riparatrice volta alla ricostruzione di legami sociali e politici, alla costante ricerca di nuove forme di coesione tra i diversi attori, sempre tese a ripristinare la dignità umana.

Note conclusive

Quando i processi penali e i resoconti delle Commissioni per la Verità sono il frutto di un rapporto democratico tra lo Stato e la società civile, possono consacrare nuovi regimi di verità e di memoria pubblica capaci di creare quadri di riferimento condivisi per pensare, evocare e trasmettere il passato.

Lavorare sulla memoria significa lavorare sulle storie; nei contesti di giustizia di transizione lavorare sulla memoria pubblica significa lavorare anche sulla Storia; i due metodi di gestione del passato che abbiamo argomentato hanno molti elementi in comune: in entrambi si raccontano pubblicamente storie di violenza e si costruiscono, a partire da queste, elementi soggettivi di rappresentazione del proprio trauma che scivolando da una sfera individuale ad una sfera collettiva, contribuiscono alla formazione di una memoria pubblica. In entrambi si restituisce e si rende disponibile alla narrazione il ricordo confiscato ad un gruppo subalterno dalla memoria ufficiale.

Nel processo penale si tratta di una memoria sociale che riattiva, durkheimianamente, un sistema interrotto di legalità attraverso la ritrasmissione e la circolazione di norme all'interno di una comunità ferita. Potremmo dire che nel processo la memoria pubblica è coinvolta ma in misura minore, ha una funzione sussidiaria e più *tecnica*, in ogni caso strumentale alla restituzione di una forma possibile di giustizia alla vittima (ciò non toglie, come abbiamo visto, che possa produrre effetti rilevanti sull'intero corpo sociale).

Nel modello di giustizia espresso nelle Commissioni, invece, il ruolo della memoria pubblica è centrale, rappresenta il perno attorno a cui le testimonianze e i racconti si raccolgono e si snodano. Si tratta di un rituale culturale piuttosto che giudiziario, in cui la memoria non si legittima su base normativa ma agisce nella sfera pubblica come mito fondativo di un nuovo ordine morale prima ancora che politico e sociale.

Riteniamo da ultimo che la giustizia di transizione si configura complessivamente come un segmento fondamentale dell'opera costituente di tutti quei paesi che provano ad emanciparsi dall'esperienza di un potere autoritario o totalitario, ponendo le basi per un futuro in cui memoria, verità, giustizia e riconciliazione non siano parole vuote o oltraggiose ma un'eredità per le future generazioni per la comprensione e il superamento del passato. Eduardo Galeano

ha scritto che l'utopia «è come l'orizzonte. [...] Mi avvicino di due passi, lei si allontana di due passi. Cammino per dieci passi e l'orizzonte si sposta di dieci passi più in là. Per quanto io cammini, non la raggiungerò mai. A cosa serve l'utopia? Serve proprio a questo: a camminare» (Galeano, 2006: 255). Se cogliamo il senso più politico e meno poetico di questa definizione allora per noi la giustizia di transizione è un'utopia che serve a far rialzare e a far riprendere il cammino delle comunità dopo la violenza.

Bibliografia

- Agazzi E. e Fortunati V., a cura di, *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, E. Meltemi, Roma 2007
- Alexander J., *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Il Mulino, Bologna 2006
- Ambos K., *Persecución penal nacional de crímenes internacionales en América Latina y España*, ed. Ezequiel Malarino, FKA, Montevideo, 2003
- Ambos K., *Justicia de transición en América Latina*, ed. Kai Ambos / Ezequiel Malarino / Gisela Elsner, FKA, Montevideo, 2009
- Arendt H., *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992
- Baldissara L. e Pezzino P., a cura di, *Giudicare e punire*, L' Ancora del Mediterraneo, Napoli 2005
- Battini M., *Peccati di memoria. La mancata Norimberga italiana*, Laterza, Roma-Bari 2003
- Barahona De Brito, A; Aguilar Fernández, P; González Enríquez, C, *Las políticas hacia el pasado: juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Istmo, Madrid 2002
- Bozzoli B., *Giustizia e riconciliazione. La rivolta di Alexandra, Sudafrica, 1986*, in Triulzi A., a cura di, *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, L' Ancora del Mediterraneo, Napoli 2005
- Bruner J., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Bari-Roma 2002
- Bull H., *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale*, ed. Vita e Pensiero, Milano 2009
- Calderòn Peragòn J.R., *El juicio de Nuremberg. Hacia una Corte Penal Internacional*, Editorial Jabalruz, 2000 Jaén
- Cerasi L., *Perdonare Marghera. La città del lavoro nella memoria post-industriale*, Angeli, Milano 2007
- Citroni G., *L'esperienza della Commissione della Verità e riconciliazione in Perù: 1980-2000*, Giuffrè, Milano 2004
- Cohen S., *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2002
- C. Coquio, *Genocidio: una verità senza autorità. La negazione, la prova, la testimonianza*, in *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, a cura di, M. Flores, Mondadori, Milano 2001
- Demaria C., *Semiotica e memoria. Analisi del post-conflitto*, Carocci, Roma 2006
- Derrida J., *Perdonare*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004

- Douglas L., *The Memory of Judgment. Making Law and History in the Trials of Holocaust*, Yale University Press, New Haven 2001
- Di Donato F., *La costruzione giudiziaria del fatto. Il ruolo della narrazione nel processo*, Franco Angeli, Milano 2008
- Elster J., *Chiudere i conti. La giustizia nelle transizioni politiche*, Il Mulino, Bologna 2008
- Flores M., a cura di, *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Mondadori, Milano 2001
- Galeano E., *Parole in cammino*, Sperling & Kupfer, Milano, 2006
- Garapon A., *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, Il Mulino, Bologna 2004
- Guido M.G. e Zappulli L., *Il discorso legale in contesti multiculturali*, a cura di, Francoangeli, Milano 2007
- Jankélévitch V., *L'imprescritibile*, Seuil, Paris 1986
- Jedlowski P., *Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2003
- Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Jedlowski P. e Rampazi M., a cura di, Franco Angeli, Milano 1991
- Jedlowski P., *Storie comuni. La narrazione della vita quotidiana*, Mondadori, Milano 2000
- Kelsen H., *Il processo di Norimberga ed il Diritto Internazionale*, in Nuovi Studi Politici, vol. XIX, ottobre-dicembre 1989
- Kelsen H., *La pace attraverso il diritto*, Giappichelli, Torino 1990
- Lollini A., *Costituzionalismo e giustizia di transizione. Il ruolo costituente della Commissione sudafricana Verità e Riconciliazione*, Il Mulino, Bologna 2005
- Monateri P.G., *Geopolitica del diritto. Genesis, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Laterza, Roma-Bari 2013
- Monticelli R., *Contronarrazioni e memorie ri-composte negli studi di genere e delle donne*, in *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, a cura di, E. Meltemi, Roma 2007
- Orrù E., *Il tribunale del mondo*, Libri di Emil, Bologna 2010
- Osiel M.J., *Why Prosecute? Critics of Punishment for Mass Atrocity*, "Human Rights Quarterly", 22 (2000)
- Portinaro P.P., *I conti con il passato. Vendetta, amnistia, giustizia*, Feltrinelli, Milano 2011
- Taruffo M., *La semplice verità. Il giudice e la costruzione dei fatti*, Laterza, Bari-Roma

- Quaritsch H., *Giustizia politica. Le amnistie della storia*, Giuffrè, Milano 1995
- Quinn J.R., a cura di, *Reconciliation (s). Transitional Justice in Postconflict Societies*, McGill-Queens's University Press, Montréal 2009
- Resta G., Zeno-Zencovich V., a cura di, *Riparare Risarcire Ricordare. Un dialogo tra storici e giuristi*, Editoriale Scientifica Napoli, Napoli 2012
- Siebert R., Memoria e giustizia, in Agazzi E. e Fortunati V., *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, a cura di, E. Meltemi, Roma 2007
- Schmitt C., *Risposte a Norimberga*, Laterza, Roma- Bari 2006
- Taylor T., *The anatomy of the Nuremberg Trials. A personal Memory*, Paperback, 1993
- Teitel R.G., *Transitional Justice*, Oxford University Press, Oxford 2000
- Todorov T., *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Garzanti, Milano 2001
- Tota A., a cura di, *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano 2001
- Triulzi A., a cura di, *Dopo la violenza. Costruzioni di memoria nel mondo contemporaneo*, L'Anchored del Mediterraneo, Napoli 2005
- Vignola M., *La memoria desaparecida. Politica e movimenti per i diritti umani in Argentina*, Pensa, Lecce 2012
- Wieviorka M., *L'era del testimone*, Raffaello Cortina editore, Milano 1998
- Zolo D., *La giustizia dei vincitori*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006

www.legal.un.org

www.ictj.org

www.justice.gov.za

Nota bio-bibliografica

Marta Vignola è ricercatrice in Sociologia giuridica, della devianza e mutamento sociale presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento. È stata visiting researcher presso l' Université Libre de Bruxelles e l'Universidad Complutense di Madrid. Tra i suoi ultimi lavori: Vignola M., Antonazzo L., *Call Centre Operators and Knowledge Economy. An Empirical Study of Career Paths in Two Companies in South Italy*, in Italian Journal of Sociology of Education, 8(3), 2016; Vignola M., *Partecipazione, conflitto e resistenza in Argentina: il caso del movimento per i diritti umani H.I.J.O.S.*, in Iconocrazia 9/2016; Vignola M., *Desenvolvimento, ambiente e memória post-industrial*, in Revista Jurídica Quadrimestral, Universidade Regional de Blumenau, v. 19, n°. 40, p. 19 - 32, set.dez. 2015, Santa Catarina, Brasile.

Storie irriducibili? A partire da una ricerca sulla morte nell'emigrazione-immigrazione

Ottavia Salvador
Università di Genova
DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5298>

Abstract

L'articolo propone una riflessione metodologica sulla raccolta di storie nella ricerca sociale, a partire da uno studio sulla morte nell'emigrazione-immigrazione. La morte sfida l'evidenza materiale delle narrazioni muovendo l'esplorazione attraverso dimensioni di silenzio e assenza; interrogando il "ciò che è" dei fenomeni sociali e in questo caso delle migrazioni, da una prospettiva potenzialmente inconsueta e rivelatrice. La riflessione è attraversata da una domanda sull'irriducibilità delle storie, sia nella loro persistenza ostinata sia nella sfida per chi racconta, a conservarne il bagliore.

Parole chiave: narrazioni; migrazioni; scienze sociali; storie; riflessività

Abstract

The article proposes a methodological reflection on collecting stories in social research, developed in a study about migrants' deaths. The topic of death challenges the material based coherence of narratives, transposing the exploration inside the intertwined dimensions of silence and absence and questioning the potentially unusual perspective of "what is" of social phenomena and, in this case, of migrations. The reflection is crossed by a question about the irreducible trait of the collected stories in the sense of their persistence as well as in the challenging character they always keep for the interpreters, in order to preserve their "light".

Key words: narratives; migrations; social sciences; stories; reflexivity

«Il campo visivo: la vita;
 il materiale per la costruzione del montaggio: la vita;
 le scene: la vita;
 gli attori: la vita¹».

Dziga Vertov

Ci sono parole che possono essere dette solo dai morti. Voglio dire un paradosso quando dico che c'è chi è costretto a farsi comprendere o essere compreso solo da morto, rovesciando quei versi di Pasolini² che attribuivano questo privilegio esclusivamente ai vivi e immaginando una sorta di antropologia forense, *sui generis*.

I filamenti ossei di una donna *maya* in Guatemala, trovati in una fossa comune, raccontano certo una verità che era stata occultata, ma senza il gesto di riesumarli, insieme materiale e simbolico, e senza lo specchio del riconoscimento, certo non dicono più nulla. Nel 2010, in Tunisia, Mohamed Bouazizi acquistò della benzina e si diede fuoco con un fiammifero in mezzo a una strada trafficata, morendo per le ustioni 18 giorni dopo, accendendo però anche un moto rivoluzionario. Nel 2011, da morto, è stato insignito dal Parlamento Europeo del *Premio Sakharov* per la libertà di pensiero ed è diventato personaggio dell'anno per il giornale inglese *The Times*. Sarebbe stata per lui una grande sorpresa se gliel'avessero annunciato da vivo, mentre lavorava come venditore ambulante a Sidi Bouzid.

Nel 2013, l'allora presidente del consiglio italiano Letta, propose che alle vittime del naufragio di ottobre a largo delle coste di Lampedusa, fosse concessa la cittadinanza *post-mortem*. In Eritrea, nel frattempo, erano stati affissi dei manifesti funebri con i nomi delle vittime, ma subito dopo qualcuno ha ordinato di toglierli³. Quest'ultima immagine, mi ricorda il passaggio finale di un romanzo di Kanafani: due immigrati palestinesi cercano di attraversare i confini per arrivare in Kuwait, nascosti da un *passseur* nella cisterna di un furgone. Fendono «la strada insieme con i loro sogni, le loro famiglie, le loro abitazioni, e le loro speranze» (Kanafani, 2003: 84), e muoiono poco dopo, al passaggio di confine, soffocati nella cisterna; il *passseur* si libera dei loro corpi rovesciandoli sopra un cumulo di spazzatura⁴: «L'oscurità era fitta, assoluta, e si sentì sollevato perché questo gli avrebbe risparmiato di vederli in faccia» (Ivi: 100). Poi però torna indietro e ruba loro il denaro dalle tasche!

Il sopravvissuto al naufragio di una barca nel mar Mediterraneo racconta che mentre stava per morire annegato, vicino a lui: «Qualcuno gridava, qualcuno pregava, qualcuno diceva i

1 Vertov D. (1975), *L'occhio della rivoluzione: scritti dal 1922 al 1942*, Mazzotta, Milano, pag. 72.

2 «La morte non è / nel non poter comunicare / ma nel non poter più essere compresi». Pasolini P.P., (2003), *Tutte le poesie. Tomo I*, Mondadori, Milano, pag. 1183.

3 «Dopo la strage in Eritrea è stata vietata l'affissione dei manifesti funebri con i nomi delle vittime. Syoum mi ha confermato che è andata esattamente così: 'I manifesti sono stati affissi ai muri, ma subito dopo è stato ordinato di toglierli'». Leogrande A. (2015), *La frontiera*, Milano, Feltrinelli, pag. 59.

4 Non diversa dalla fine che fa il corpo del "ragazzo di vita" nel film di Luis Buñuel, *Los Olvidados*.

propri nomi, a che famiglia apparteneva, da quale luogo dell'Eritrea veniva⁵). Elalamy immagina uno di loro, diventato cadavere, che «risponde con dei pezzi di frase, e a volte solamente con delle parole, e le sue risposte, bisogna dirlo, assomigliano più al silenzio che alla parola» (Elalamy 2015: 102). E si chiede: «Se solo potessimo sapere tutte quelle parole che sono seppellite nel corpo di Zuheir, inghiottite per tutta una vita, annegate in un'eternità di spuma» (Ivi: 64). Le loro «terribili grida» come direbbe Omero risuonano a una riuscita procedura di oltraggio del corpo, senza appello, senza residuo, senza esequie, senza un canto, di greca memoria, che possa dirne la morte di anti-eroi, cioè la vera morte, cioè l'oblio.

Allora, un uomo che parla⁶ al di là delle reti metalliche dell'*hotspot* di Chios fa bene a chiedersi perché quando qualcuno muoia in mare (si riferisce all'iconica immagine di A. Kurdi) tutti i media del mondo dicano di lui e il presidente Cameron si commuova⁷, mentre quando qualcuno ha attraversato il mare ed è sopravvissuto, possa essere trattenuto in un *hotspot*, rimandato nel paese di origine o manganellato perché, nonostante tutto, cerca di attraversare i confini e, infine, magari, muore ugualmente, investito da un *tir* nel canale della Manica?

Se la morte di A. Kurdi fosse stata un macabro scherzo e il piccolo si fosse rialzato camminando tra gli increduli spettatori di quella spiaggia, facendosi largo tra i *flash* delle macchine fotografiche, sarebbe poi stato costretto a intraprendere lo stesso *bildungsroman* a cui è costretto l'uomo che parla da Chios? Che differenza c'è tra un vivo e un morto che dicono la stessa cosa?

Si potrebbe continuare l'esercizio di opposizioni: tra un adulto e un bambino, tra una donna e un uomo, tra un passeggero della Costa Concordia e uno della *ghost boat*, tra un francese e un senegalese, tra un *homo sine pecunia* che è *imago mortis* e uno che ha tutte le risorse materiali per conservarsi in vita. Continuando, si scorgerebbe il fitto reticolato di condizioni e circostanze materiali che determinano il peso delle vite e delle parole, quello delle opacità e delle trasparenze, unendo fatti apparentemente lontani nel tempo e nello spazio (la donna *maya*, il venditore ambulante tunisino, il naufrago eritreo).

Dando credito a questo andirivieni di paradossi che la morte pone alla vita e alle narrazioni in particolare, ho deciso di dare corpo (non solo metaforicamente) a una ricerca sulla morte nella migrazione, di seguire le tracce di morti emigrati-immigrati, appuntandomi date di interviste impossibili, cercando le loro storie e il loro sguardo su alcuni fenomeni sociali, per tentare di trovare quel dono della non-evidenza che dovrebbe spingere chi indaga.

Chi mi ha dato la scintilla per iniziare questa ricerca è stato un uomo di origine bengalese che mi ha raccontato di aver immaginato se stesso morto e sepolto, chiedendosi, commosso, come i propri figli avrebbero potuto portargli dei fiori se il suo corpo fosse stato rimpatriato in

5 «Some were screaming, some praying, some saying their names, who their families are, where in Eritrea they were from, messages to their loved ones». Reidy E., The Secret Mass Graves of the Refugee Crisis. <https://medium.com/ghostboat/the-secret-mass-graves-of-the-refugee-crisis-32341df89414#.30v8mq36n>.

6 «When somebody drowns in the sea all the media of the world are crying about it. If somebody has passed the sea, now that we are here, they are sending (us) back again. What is this?». Desperation at the Vial hotspot, Chios. www.youtube.com/watch?v=gr5fybaz6Bs

7 «UK Prime Minister David Cameron stated that he was 'deeply moved'». Vis, F., & Goriunova, O. (2015), a cura di, *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab, pag. 38

Bangladesh. Si era rivelato, non a caso da morto, che voleva “fermare” (con la propria tomba, in Italia) l’immigrazione, lì dove la sua filiazione si stava radicando in qualcosa che lui poteva definire finalmente, una casa. Solo da lì avrebbe potuto ancora “essere compreso”.

Sayad scriveva che la morte nella migrazione è un «momento di verità» (Sayad, 2000: 5) su quella che fu la vita e, inferendo altre sue riflessioni, si può dire che è un momento di verità anche sullo Stato e sull’ordine politico, posto che l’immigrato è uno «scandalo per tutto l’ordine politico (...) è dissociato da tutto l’ordine nazionale (...) [e] questa dissociazione ha fatto di lui un uomo astratto – un uomo *consumato* si dirà, una specie di uomo che sarebbe fuori da tutte le determinazioni o appartenenze che lo identificano: l’uomo *ideale* insomma, quello lì che postula paradossalmente l’espressione – i diritti dell’Uomo – ...» (Sayad, 2013: 74-75).

Quell’Uomo, specialmente da morto, mi sembra quello che cercava Scorza nel mare dell’esilio, simbolismo della profondità, – dicendosi - «devo piangere fino a che appaia seduto in fondo al mare un uomo, un uomo!» (Scorza 1999: 73). O quell’anima che Hugo vedeva andare alla deriva tra i gorgi e divenire cadavere nel mare-notte sociale; anima della quale si chiedeva: «Chi la resusciterà?»⁸. O quell’uomo sepolto sotto un cumulo di terra sul quale è piantato un palo di legno, su cui è affisso un foglio con scritto: «Sconosciuto n.8. Rinvenuto dalla nave della M.M. Dattilo. Naufragio dell’11/07/2015». O quella donna *maya*, o quell’uomo tunisino, o quell’eritreo naufrago.

A guardare bene c’è qualcosa che unisce diverse morti, una consonanza narrativa, c’è un filo teso tra un uomo che muore rovesciato da una barca nel mar Mediterraneo e uno che muore, per esempio, saltando dal tetto del CIE di Gradisca d’Isonzo, in Italia: il primo ha per uniforme un sacco di *nylon*, come avrebbe detto il generale dell’armata morta di Kadaré⁹; il secondo ha un nome, cognome e una storia che tra poco racconterò, sfuggita all’opacità solo per una serie di fortunate variabili. Dico che può non esserci differenza, trovando il filo rosso che unisce diverse forme di “morte semiotica” ovvero quel silenzio di segni, significati, contenitori, contenuti (cadaveri, bare, uomini...) che fa sovrapporre diversi scenari: il mare, i cimiteri dei senza-nome e il deserto dell’Arizona, alle familiari strade delle città, ai CIE, ai cantieri navali, ai centri di salute mentale, alle carceri, agli ospedali, agli ospizi per malati terminali, agli aereo *cargo*, ecc. dove, di nuovo, ritorna quel peso della vita e delle parole definito dalle condizioni e circostanze materiali.

Seguendo questa intuizione ho deciso di allontanarmi, per un attimo, dai conici di luce accesi sulle morti avvenute nell’attraversamento di confini marittimi o terrestri, dalle riflessioni sulla biopolitica e necropolitica, per cercare altrove un uomo già simile a quello, cioè l’uomo emigrato-immigrato “consumato” fino alla morte, o morto “con gli occhi aperti”, costretto ugualmente tra la nomina e l’anonimato, in un’antologica e più familiare *Spoon River* che, prima di essere dei morti, è dei vivi. Ne potrei evocare già qualcuno. Suleiman, che diceva: «Non ho una terra per dire che vivo in esilio, vivo nel *post-mortem*, vita quotidiana, morte

8 Nel capitolo ‘L’onda e l’ombra’ de ‘I miserabili’.

9 «Adesso ho ai miei ordini un’intera armata morta...per uniforme hanno un sacco di nylon», Kadaré I. (2009), *Il generale dell’armata morta*, Longanesi, Milano, pag. 116.

quotidiana¹⁰). Mbaye, un venditore “abusivo” di borse a Venezia, senza-documenti, del quale un amico racconta: «Gli ho detto ‘Cos’hai?’, ‘tu sei malato, cos’hai?’ era diventato magro, troppo magro e mi ha detto ‘no sono i ‘pensieri’, voglio tornare a casa’. (...) Lo *stress* che vivi qua è troppo pesante...sempre paura, ti batte il cuore, così (mostra l’accelerazione del battito) così, dalla mattina alla sera...è lo *stress* dentro di te che ti mangia il corpo...è uno *stress* che ti mangia dentro, qua tutto è soldi, tutto è soldi, alla fine è soldi, soldi, soldi...». Aveva un tumore al fegato ed è morto nel giro di una settimana. Azad, un ex-operaio di una ditta in subappalto alla Fincantieri di Marghera, del quale il figlio racconta: «Per me la sua malattia è stata causata dal lavoro alla Fincantieri...un lavoro molto faticoso e stressante, ti aggredisce proprio il cervello...ho visto mio padre che perdeva sangue, quello è causato dal lavoro che fanno...il sangue è nato alla Fincantieri, prima non l’ho mai notato, mia mamma non l’ha mai notato, dopo che è venuto in Italia è successa questa cosa, tanti ce l’hanno. (...) Il tumore è a causa della rabbia, il dolore del cervello aumentava...». A penetrare queste e altre storie, il mare e la terra non sono che scenografie di uno stesso processo; in mare i corpi degli emigrati-immigrati, di chi di loro non sopravvive, sono immediatamente consumati; a terra il tempo ‘lavora’, per alcuni di loro, con altri ritmi di consunzione. È questa la loro dimensione politica, il riflesso multiforme di uno *status* definito dentro un ordine politico che con questo “esercizio” di narrazioni, frammentate, sto cercando di filtrare. E con la prossima storia.

«L’uomo marocchino», di cui davano notizia i giornali locali, morto al CIE di Gradisca d’Isonzo si chiamava Majid El Kodra. È morto in circostanze ancora da chiarire che descrivono brevemente, sui ritagli di giornale, di un suo tentativo di fuga, con un salto mortale dal tetto alla recinzione della struttura, nella notte del 13 agosto 2013. Erano giorni di proteste nel centro, di tensioni triangolate nel suo corpo, che lo hanno spinto alla morte con un tocco invisibile. Degli attivisti locali che stavano seguendo e denunciando quegli eventi, avendo saputo che versava, solo, in gravi condizioni all’ospedale di Cattinara e non sapendo null’altro di lui, sono riusciti a risalire, con grandi difficoltà, a dei cugini residenti in Italia, che a loro volta, dopo aver appreso la notizia hanno comunicato con la famiglia di origine di Majid, in Marocco. Se non fosse stato per loro, probabilmente, Majid sarebbe restato l’uomo «marocchino» morto nel CIE, descritto in quei fogli burocratici che narrano i dati anagrafici, le comunicazioni confuse tra autorità, le impronte digitali, le relazioni di servizio della polizia sull’incidente, i decreti di trattenimento, e magari il referto dell’autopsia che, come posso immaginare, avrà stabilito di che dimensioni era il suo cuore quando è morto.

Cristina Cattaneo, medico legale, racconta, attingendo alla sua esperienza di riconoscimento dei morti senza-nome: «È brutto ammettere che certi morti, per il loro stato sociale, per le loro origini, sono più difficili da indentificare di altri. Nel nostro caso, se non ci fossero stati gli amici di Iliev e la loro comunità, il corpo sarebbe probabilmente ancora nelle nostre celle o sottoterra, qui» (Cattaneo, 2005: 48). A seguito del grave incidente, Majid, è entrato in coma per otto mesi, dopo i quali è morto; gli attivisti che hanno continuato a fargli visita in ospedale mi raccontavano del suo sguardo fisso «in un punto intangibile di uno spazio sconosciuto».

10 The Arab Dream (Al-Hilm al-‘Arabi), Elia Sulieman, Palestine/France, 1998, 30’.

Quando è morto, insieme ai cugini, hanno fatto sì che il suo corpo fosse rimpatriato in Marocco.

Sono entrata in questa trama narrativa, ho incontrato e parlato con molte delle persone che avrebbero potuto dirmi qualcosa su quanto successo e sulla storia di Majid, che iniziava a prendere forma, espandendo le stringate narrazioni dal “qui”, e rimandandomi sempre a un “là”, in Marocco, nel suo luogo di origine, completamente opaco. Ho così deciso di partire, percorrere l'unico ponte che si era aperto sul “là”, diradare quell'opacità, andando nel luogo dove era nato e cresciuto, per incontrare la sua famiglia di origine e visitare la sua tomba.

Prima di partire ho sognato di navigare con una barca nel Mediterraneo, di vedere una luna piena, grande, grigia all'orizzonte e una fortezza che, forse, era la mia meta. Avevo tra le mani una macchina fotografica e scattavo, nel sogno, una fotografia. Quando sono tornata diversi altri sogni mi hanno riportato lì; incontravo dei bambini, non lontano da Fes, che mi dicevano di voler partire per l'Europa, io chiedevo loro cosa avrebbero fatto una volta arrivati, e loro mi rispondevano in francese: «Andremo a fare i marocchini», sintesi ineccepibile dell'appartenenza nazionale identificativa di un posizionamento sociale nella società di immigrazione e della sua “pratica”; nonché il possibile titolo di una notizia di un giornale sul *topic* narrativo, “marocchini”. Altri sogni mi vedevano camminare tra delle tombe o pedinata dalla polizia in borghese che mi impediva o limitava nel raccogliere delle storie, ritorno onirico di fatti realmente accaduti in Marocco; prendere per i piedi un bambino che stava annegando e togliergli dalla bocca delle alghe, per poi sentirlo respirare; stare sulla riva di un fiume a me familiare e vedere dei cadaveri scendere, trascinati dalla corrente. Cristina Cattaneo, similmente, sognava che gli emigrati-immigrati «fossero impiccati sul barcone», «di cercare per la strada dei segni» che la aiutassero «a identificarli, a capire chi fossero¹¹».

Viaggiavo verso il Maghreb e le gocce di pioggia cadute a Bergamo erano rimaste attaccate al finestrino dell'aereo, iniziavo a intravedere Fes attraverso dei prismi di luce e dentro un colore, il giallo, che si materializzava in un vortice di pulviscoli dove mi aspettano due uomini che non avevo mai visto, per condurmi a casa di Majid. Sarebbe stata veramente una luna a guidarci, non quella bianca del sogno che ha anticipato la mia partenza, ma una luna rossa che danzava sul cruscotto della macchina all'orizzonte di una strada che, se percorsa tutta, portava in Algeria. Noi ci saremmo fermati in un punto cardinale senza una denominazione cartografica, tra colline e campi di grano; girando a destra lungo una strada bianca alla fine della quale avremmo intravisto alcune case, isolate e lievemente illuminate. Un forte profumo di terra, fiori, animali, fieno; su tutto, si vedevano le stelle, così luminose, da sembrare irreali. «Quella è la casa di Majid» – le dita di Abdul indicavano l'ultima delle case, quella rossa, come la luna che non vedevo più perché ero tesa verso i volti che si sporgevano dalle finestre al nostro arrivo.

L'emozione era nel corpo come una sorgente che sgorga, qualcosa che non si può ripetere nelle parole, se non con un'imprecisa risonanza, evocando come vibravano quelle mani, quegli occhi, i loro, i miei, i nostri, riconoscendosi, sospingendosi ritmicamente, dopo essersi attesi. Salivamo un gradino dopo l'altro, verso il cuore della casa, un ampio salotto disegnato da divani

11 Camilli A., L'Italia fa scuola nell'identificazione dei migranti morti nel Mediterraneo, *Internazionale*, 22 novembre 2016. <http://www.internazionale.it/notizie/annalisa-camilli/2016/11/22/morti-migranti-mediterraneo-identificazione>

e tende viola-dorate: la storia si stava scrivendo, come una rivelazione. Sulla destra, appesa al muro, appariva un'unica fotografia, verso la quale tutti gli occhi, per un istante, convergevano: su uno sfondo rosso il volto di un ragazzo, forse nei suoi sedici anni mentre guarda, deciso, davanti a sé: era Majid ed era come se lo incontrassi, per la prima volta, veramente.

L'anziana madre di Majid, la notte del mio arrivo, mentre eravamo seduti insieme a tutta la sua famiglia allargata, mi chiedeva che cosa fosse successo veramente a suo figlio perché aveva "sentito" che cosa gli era capitato in quel luogo lontano, ma non lo aveva ancora "capito"; inoltre, altre narrazioni si erano costruite e diffuse in quei mesi, mettendo in dubbio la versione verosimile dei fatti. Quando il suo corpo è stato rimpatriato una notte dei primi giorni di maggio del 2014, qualcuno degli "sceriffi" del luogo (come li chiamavano dei parenti di Majid, che ricordavano questa parola dal loro periodo di emigrazione italiana) si erano presentati ordinando che la bara non venisse aperta. Loro volevano non solo aprirla, ma "romperla" e tra aprire e rompere intercorre una differenza che descrive un sentimento che era chiaro nei loro volti: la rabbia. «Avremmo voluto vedere nostro fratello! E abbiamo visto soltanto la bara!» - mi dicevano le sorelle. Una sorella mi chiedeva se avevo una foto di lui, mentre era in coma. La madre non avendolo visto, non era sicura che ci fosse dentro lui, si chiedeva se per caso fosse ancora, da qualche parte, in Italia. Per lei era morto, ma anche scomparso, o addirittura ancora vivo, seppure non stessimo parlando di un uomo annegato nel mar Mediterraneo e *desaparecido*, ma di uno morto in una struttura dello Stato italiano; allora il centro di identificazione ed espulsione si potrebbe immaginare come un piccolo mar Mediterraneo cinto da fili spinati, nell'estremo nord-est italiano.

Kamhawi ricorda che «la famiglia della vittima del mare non può rivedere il cadavere perché, se ritorna, lo riceve in una scatola. Non lo vede morire e non condivide con lui gli attimi prima della morte» (El Kamhawi, 2014: 58-59). Racconta il figlio di un operaio italiano morto nella miniera di Marcinelle: «La cassa non è mai stata aperta, qualcuno dice che nelle bare ci mettevano un pezzo di carbone per ogni minatore. Io la curiosità di aprire la bara ce l'ho, per vedere almeno lo scheletro di mio padre. Per avere almeno qualcosa di tangibile, mia sorella proprio me lo nega, e anche mia madre dice: "I morti bisogna lasciarli stà", ma io mio padre lo vorrei tanto vedere» (Di Stefano, 2011: 191). Il vedere-non vedere, il *passseur* che scarica i cadaveri sui cumuli dell'immondizia e ringrazia l'oscurità che gli risparmia di vederli in faccia; i manifesti funebri degli immigrati eritrei prima esposti e poi occultati; i quaranta centimetri di terra che separano gli scheletri della donna *maya* e le sue verità agli occhi del mondo-della-vita, l'immagine di A. Kurdi che è stata così "consumata" da non dire più niente? Monika Bulaj racconta di una foto che non ha voluto scattare ad Haiti: «Non vorrei mai che l'immagine di una bambina abbandonata dalla madre, vestita di un vestitino rosso come se fosse addormentata, buttata sul mucchio dei corpi, diventasse un oggetto¹²».

Come era morto Majid? Dove era morto? Perché era morto? Qual era la verità? – domande che ancora tormentavano i familiari in un mai concluso, come da loro definito, periodo di

12 Intervista alla Radiotelevisione svizzera, 18 gennaio 2016.

<http://www.rsi.ch/rete-uno/programmi/informazione/albachiara/Fotografia-reporter-documentarista-6735928.html>

“crisi”, vissuto nel proprio corpo da quando hanno saputo, nella loro lontananza, dell’incidente: «Lui in coma lì e noi qui in stato di crisi (forte dolore) tutto il nostro corpo stava male. (...) Mio padre (il padre di Majid) il giorno in cui (Majid) è entrato in coma, mio padre stava male finché non è morto». Chi accusava fitte al petto, chi mal di testa, a migliaia di chilometri di distanza da lui, avvolto nell’opacità, impossibilitato a essere raggiunto e “compreso”, anche a causa di vincoli economici e burocratici che impedivano ai familiari l’attraversamento dei confini.

Sua madre, in diversi momenti, mi ha preso per mano e portato sulla sua tomba, parlava in arabo della sua morte, pregava, piangeva, dava un ritmo al suo lutto non ancora elaborato; io traducevo il linguaggio del suo corpo e, in qualche modo, sentivo e sapevo. Un’amica chiedendomi di quei momenti mi interrogava sul perché li definissi: momenti onirici. Le avevo anche inviato delle poesie che avevo scritto poco dopo essere tornata dal Marocco, che raccontavano delle visioni: «È caduto a terra / con un boato / il bicchiere di latte / che aspettava il suo ritorno / i cani hanno abbaiato tutta la notte / al volo degli aironi che portavano / la notizia / scritta in cerchi infiniti / affannato / pulsava gocce di sangue nel cuore di sua madre...». Che cosa significava il peso di quella dimensione inconscia-conscia, fatta di sogni e simboli? Avevo in mente immagini prive di linguaggio, dense di emozioni, che si componevano a loro modo, con una certa prosodia, e per questo richiedevano altri e diversi linguaggi, per potersi esprimere; mancava però una dialettica che le raffreddasse e coglievo quella provocazione della mia amica su che cosa ne fosse, in tutto questo, della mia osservazione sociologica.

Nei giorni passati in Marocco avevo con me una piccola telecamera, avevo chiesto loro di poterli riprendere perché volevo raccontare, anche visivamente, quella storia. Avevo bisogno di espandere tutti i miei recettori, di fronte a quei momenti irriducibili: il tatto, la vista, l’udito; e mi trovavo dentro uno stato quasi *ipnotico* che avevo provocato toccando le loro parole di vivi, sulla morte. Quell’interfaccia in certi momenti trasformava la loro narrazione, mettevano in scena se stessi e le proprie rivendicazioni, comunicavano con dei destinatari che mi travalicavano; in certi momenti ho avuto l’impressione di cogliere la presenza di Majid nelle riprese, era la sua assenza il motivo del nostro incontro e questa assenza penetrava occhi, movimenti, parole; diventava a tutti gli effetti una “presenza”. Il suo nome poi riviveva in altro modo perché era stato dato al figlio, nato da poco, di un suo fratello: strategia di elaborazione del lutto attraverso una nuova vita, una nuova storia.

Una mattina stavo riprendendo con la telecamera una nipotina di Majid, di circa otto anni; eravamo sul tetto della casa e lei danzava con la propria ombra, disegnando cerchi con le braccia aperte in *piroette*. A un certo punto ha capito come poter annullare la propria ombra, cioè distendendosi (quasi cadendo) su se stessa; alla mia suggestione sembrava quasi una *performance* che ricostruiva la morte dello zio e la sua caduta. Guardando la telecamera, aveva poi iniziato un lungo monologo in arabo che io non capivo (ma sentivo), dondolandosi in punta di piedi e sporgendosi sull’orlo del tetto. Ho saputo poi che stava dicendo: «Cado. Cado e muoio». Io le avevo afferrato il braccio, pensando fosse un gioco di bambina, dicendole in italiano: «No! Cadi!». Lei mi aveva risposto in arabo: «Perché (non posso cadere e morire)?», poi indicava un luogo lontano con piglio serio e arrabbiato, dicendo: «Lì, lì, lì». E quel «lì» sembrava

arrivare fino al CIE dov'era morto Majid, tanto che lo faceva precedere al racconto di un viaggio che avrebbe intrapreso in barca, una barca dove si è stipati e con la quale si entra in acqua e, zitti, si emigra verso l'esilio, aggiungendo lapidaria: «Quanto è brutta l'immigrazione».

Tornata dal viaggio, qualche mese dopo, in una serata commemorativa per la morte di Majid che si svolge ogni anno nel piazzale antistante il CIE di Gradisca d'Isonzo, organizzata da quegli stessi attivisti a cui si deve la scintilla che ha riportato simbolicamente in vita e alla memoria, la storia di Majid; ho proiettato sul muro perimetrale della struttura, un video-montaggio di alcune riprese girate in Marocco. Le forme e i colori della sua storia, diventavano una sorta di provocazione all'immaginario: proprio in quel luogo che aveva ridotto la sua vita a un'esistenza (anche narrativa) scarna, risuonava ora la voce di sua madre che parlava di lui, fuoriuscivano dal muro gli occhi sorridenti dei suoi nipoti, si sentiva il crepitio del fuoco acceso per cucinare il pane, si vedevano le mani della sorella impastare la farina, gli occhi di un bambino appena nato schiudersi e la danza della sua nipotina si riproduceva proprio in quel «lì, lì, lì» che lei stessa aveva indicato da migliaia di chilometri di distanza. Era un po' come proiettare anche i gesti della donna *maya* diventata filamento osseo, o la casa di quell'uomo eritreo, o le braccia intente al lavoro di Mohamed Bouazizi.

Deleuze notava come nella notte di San Silvestro di Pick fossero opposte «l'opacità della bettola e la luminosità dell'albergo elegante» (Deleuze, 1894: 66) o come in *Aurora* di Murnau, la città luminosa fosse opposta allo «stagno opaco» (Ibid.). Un operaio italiano racconta a proposito della miniera di Marcinelle: «Dicevano: 'Arrivano la carne da macello (gli immigrati italiani), loro scendono, noi saliamo'. Lei mi comprende? Dicevano questi disgraziati scendevano sotto nelle miniere e noi possiamo lavorare nelle firme e nelle fabbriche sopra all'aria aperta e con la luce del sole, mi comprende, vero?» (Di Stefano, 2011: 34). Cos'era la storia di Majid dentro il CIE e cos'era fuori? Cos'era in Italia e cos'era in Marocco? Cos'era nei fogli della burocrazia e cos'era nelle parole di sua madre? Che cosa diceva da vivo, che cosa dice da morto?

Opacità e trasparenza, oscurità e luce, asimmetrie di potere, sono nelle strutture sociologiche che emergono dalle narrazioni, specchio di sistemi relazionali, non immediatamente accessibili. Lo sguardo stesso di chi ricerca porta con sé un'opacità, solleva vortici di sabbia come chi entra a piedi nudi nel mare e gli altri che guardano e sono guardati, a loro volta, risuonano nella relazione come corpi-storia. In questo movimento vedo una costellazione di punti, quelli che le storie irriducibili pongono (o lanciano come piccoli sassolini), per aprire passaggi e feritoie nella coscienza-conoscenza. È il sentire che è, in qualche modo irriducibile, sia nel senso della sua persistenza che nella sfida a conservarne il bagliore: le storie raccolte ne sono il riflesso.

«La coscienza inizia come sentimento di ciò che accade quando vediamo, udiamo o tocchiamo (...) è un sentimento che accompagna la formazione di ogni genere di immagine – visiva, uditiva, tattile, viscerale all'interno dell'organismo vivente. (...) La coscienza è conoscenza» (Damasio, 2000: 42). «Le immagini che formiamo nella mente segnalano sempre all'organismo il suo coinvolgimento nell'attività di formazione delle immagini ed evocano qualche reazione emotiva» (Ivi: 182). «La coscienza si realizza quando ne siamo a conoscenza, e

possiamo esserlo soltanto quando costruiamo la mappa della relazione tra oggetto e organismo» (Ivi: 185).

Roberto Finelli, ricostruendo le logiche della *Vorstellung* nella filosofia della mente di Freud passando poi attraverso Bion, Hegel, Kant, Klein, scrive che: «Il mondo-della-vita precede ed è più ampio del *logos* e della conoscenza scientifica. Ed implica perciò affermare che sentire non è sapere. (...) L'emozione in quanto fisicità o corporeità della mente, è ciò che è irriducibile al *logos* e alla misurazione scientifica» (Finelli, 2006: 126). La ricerca dovrebbe essere uno spazio di “desiderio”, considerando che le storie “entrano” nel corpo ed “escono” dal corpo, che l'auto-analisi e la socio-analisi diventano inscindibili, proprio (e anche) perché è il corpo, tutto il mio corpo, a essere inserito in quel mondo-della-vita di cui parla Finelli oltre che nel campo di ricerca, ritaglio-di-esso, che ho evocato in queste pagine. Allora forse l'asserto andrebbe rovesciato, dentro i suoi limiti, in: «Sentire è sapere».

Concludo, richiamando delle parole che sintetizzano, in qualche modo, le motivazioni, le posture e il desiderio di spingersi ancora oltre nell'irriducibilità delle storie.

«L'attenzione di cui siamo ancora capaci dobbiamo rivolgerla a chi non ha risarcimento estetico, a chi deve essere ancora intesto» (Fortini, 1977: 267);

«Lei non mi dà tregua, e nei momenti che riusciamo a rubare al lavoro¹³ mi perseguita, mi costringe a disegnare, a scrivere, sollecita i miei ricordi, mi fa parlare di casa mia, della mia terra, delle mie montagne». (Beccaria Rolfi, Bruzzone, 1978: 94);

«Dalle orme dei vostri passi, passi leggeri, raccoglieremo le isole disperse e contraddittorie, come il poeta raccoglie il lampo che si diffonde dagli zoccoli dei cavalli sulle pietre» (Darwish, 2012: 39);

«La forma dello scrivere non mi soddisfa più, sento che mi sta maturando nell'anima una forma del tutto nuova. (...) Ho bisogno di scrivere in modo da incidere sulla gente come un fulmine» (Luxemburg, 1973: 157).

13 Nel campo di concentramento di Ravensbrück.

Bibliografia

- Beccaria Rolfi L., Bruzzone A.M. (1978), *Le donne di Ravensbrück. Testimonianze di deportate politiche italiane*, Einaudi, Torino.
- Cattaneo C. (2005), *Morti senza nome. Una patologa forense racconta*, Feltrinelli, Milano.
- Damasio A. (2000), *Memoria e coscienza*, Adelphi, Milano.
- Darwish M. (2012), *Una memoria per l'oblio*, Jouvence, Milano.
- Deleuze G. (1984), *L'immagine-movimento*, Ubulibri, Milano.
- Di Stefano P. (2011), *La catastrofa: Marcinelle*, Sellerio, Palermo.
- Elalamy Y.A. (2015), *I migranti*, Il Canneto, Genova.
- El Kamhawi E. (2014), *Vergogna tra le due sponde. La schiavitù contemporanea nel Mediterraneo*, Edizioni Ensemble, Roma.
- Finelli R. (2006), *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce.
- Fortini F. (1977), *Questioni di frontiera: scritti di politica e di letteratura, 1965-1977*, Einaudi, Torino.
- Kadaré I. (2009), *Il generale dell'armata morta*, Longanesi, Milano.
- Kanafani G. (2003), *Uomini sotto il sole*, Sellerio, Palermo.
- Leogrande A. (2015), *La frontiera*, Feltrinelli, Milano.
- Luxemburg R. (1973), *Lettere a Leo Logiches*, Feltrinelli, Milano.
- Pasolini P.P., (2003), *Tutte le poesie. Tomo I*, Mondadori, Milano.
- Sayad A. (2013), "Stato, nazione ed immigrazione: l'ordine nazionale alla prova dell'immigrazione", in Avallone G., Torre S., a cura di, *Abdelmalek Sayad: per una teoria post-coloniale delle migrazioni*, Il Carrubo, Catania.
- Sayad A. (2000), "Preface", in Chaïb Y., *L'Émigré et la mort. La mort musulmane en France*, Edisud, La Calade-Aix-en-Provence.
- Scorza M. (1999), *Imprecazioni e addii*, Fahrenheit 451, Roma.
- Vertov D. (1975), *L'occhio della rivoluzione: scritti dal 1922 al 1942*, Mazzotta, Milano.
- Vis, F., Goriunova, O. (2015), a cura di, *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*, Visual Social Media Lab.

Nota bio-bibliografica

Ottavia Salvador è Dottoranda di ricerca in Scienze Sociali all'Università di Genova e membro del Laboratorio di Ricerca Sociale all'Università Ca' Foscari di Venezia.

Pubblicazioni recenti:

Salvador O. (2016). “Não vão lá com flores. As mortes inevidentes na migração”, In Saraiva, C., Frangella, S., Rodrigues, I., a cura di, *Movimentos, Espíritos e Rituais: Gestões da Morte em Cenários Transnacionais*, ICS. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.

Salvador O., Syed K. (2016), *Chi sono io? La ricerca-storia di Kamrul Syed*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

Tecnologie dell'Aldilà. Per una fenomenologia dell'immortalità.

Alessandra Santoro
Università degli Studi di Napoli Federico II
DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5299>

Abstract

During the history of the western society the attitude towards death has had a deep evolution. By presenting and analyzing the individual and collective transformations of the attitudes towards the end of human life, my interest is to focus on how the changing awareness about death forces the institutions to legitimize their own presence and to elaborate different strategies of immortality.

By using a theoretical approach deriving from the sociology of knowledge of phenomenological origin, my initial purpose is to present a socio-historic analysis of the phenomenon, and lately, to focus on the ways in which contemporary societies deal with the matter.

Key words: Phenomenology, immortality, body, consciousness, technologies.

Abstract

L'atteggiamento di fronte alla morte, nella storia della civiltà occidentale, ha subito un'evoluzione profonda. Ripercorrendo e analizzando le trasformazioni dei comportamenti individuali e collettivi di fronte alla finitudine della vita umana, intendo focalizzare il mio interesse sul modo in cui il mutare della consapevolezza di tale evento costringe le istituzioni a legittimare la propria presenza e ad elaborare strategie d'immortalità sempre diverse.

Utilizzando un approccio teorico che deriva dalla sociologia della conoscenza di matrice fenomenologica, il mio scopo è, in una prima fase, fornire un'analisi socio-storica del fenomeno e, in un secondo momento, focalizzarmi sulle modalità attraverso le quali la società contemporanea affronta tale questione.

Parole chiave: Fenomenologia, immortalità, corpo, coscienza, tecnologia.

Per questioni inerenti alla propria costruzione antropologica, l'uomo non può condurre la sua esistenza in un mondo caotico (Pecchinenda, 2014). Nel tempo, perciò, gli esseri umani hanno costruito sistemi di conoscenza sempre diversi, il cui fine consiste nell'attribuire senso e significato ad eventi altrimenti inspiegabili.

Secondo la fenomenologia, l'impresa umana si adopera per produrre una realtà sociale che si basi sulla costruzione di principi ordinatori, atti a fornire senso e significato all'esistenza. Tali principi ordinatori, o cosmologie, forniscono norme e valori che garantiscono una vita al riparo dalle costanti minacce che gravano sul routinario svolgimento delle attività quotidiane (Berger, Luckmann, 1966).

Durante il corso dell'ordinaria e rassicurante quotidianità, infatti, è facile che insorgano degli eventi traumatici che creano una spaccatura nel vissuto routinario e che, perciò, rischiano di compromettere le ordinarie definizioni della realtà creando negli individui profonde crisi di

senso. Tali eventi in fenomenologia sono definiti “*situazioni marginali*” (Berger, Luckmann, 1966); il compito delle cosmologie sarà, quindi, trovare una risoluzione all’irrompere di tali situazioni, che trarranno il loro senso all’interno del *nomos* dominante che le spiega e le giustifica. L’irrompere di qualsiasi situazione marginale verrà in questo modo reintegrata nella realtà della vita quotidiana, ristabilendo, quindi, la condizione di supremazia di quest’ultima su qualsiasi altra sfera di realtà aperta da suddette situazioni (Schutz, 1967).

È nella legittimazione della morte che la potenza trascendente degli universi simbolici si mostra più chiaramente, e le legittimazioni supreme della realtà dominante della vita quotidiana rivelano la loro funzione fondamentale di lenire la paura.

La collocazione di tali eventi in sistemi di conoscenza creati per giustificarli e legittimarli, come accennato, garantisce una continuità di senso per le biografie individuali. Tale produzione di conoscenza si trasforma continuamente nel corso della storia, a seconda della relazione che si instaura tra individuo e società. È, infatti, all’interno di questa dialettica che si creeranno dispositivi sempre diversi atti a dominare l’ansietà escatologica. Le diverse strategie che verranno messe in atto per lenire la paura della morte non saranno altro che il riflesso della cosmologia o dell’universo simbolico a cui si fa riferimento per interpretare la realtà del mondo in cui esperiamo.

Ingannare la morte

Come sostengono Berger e Luckmann, la morte costituisce la minaccia più terrificante alle realtà scontate della vita quotidiana; essa, da sempre, ha costituito un problema per l’uomo. Per questo motivo, gli individui e le società hanno elaborato, di epoca in epoca, strategie sempre diverse per legittimare il problema della finitudine della vita umana (1966). Che questa legittimazione venga effettuata facendo ricorso alle interpretazioni mitologiche, religiose o metafisiche della realtà non è qui la questione essenziale. Tutte le legittimazioni devono svolgere lo stesso compito: devono permettere all’individuo di continuare a vivere nella società dopo la morte di persone per lui importanti e di prevedere la propria morte con un terrore abbastanza mitigato da permettergli di continuare a seguire le normali routines. È facile vedere che una simile legittimazione è difficile da realizzare se non integrando il fenomeno della morte in un universo simbolico. Una legittimazione di questo tipo fornisce all’individuo una ricetta per una morte corretta (Berger, 1967).

Diverse e numerose sono state le risposte che, nel corso dei secoli, si sono alternate per risolvere l’interrogativo sul destino ultimo dell’essere umano. Tutte le soluzioni al problema escatologico avevano come punto in comune il tentativo di prolungare l’esistenza oltre i limiti della vita biologica.

Diversamente dagli altri esseri viventi, infatti, l’uomo è in grado di percepire il carattere finito della sua esistenza (Bauman, 1992). Tale consapevolezza mette in crisi l’intero ordine sociale. Nel tempo, perciò, l’uomo si è adoperato per costruire di volta in volta quei dispositivi culturali che da sempre accompagnano le nostre esistenze con un unico scopo: «farci dubitare del fatto di essere mortali» (Pecchinenda, 2014: 3). Questa eccezionale condizione esistenziale ha costituito una forte spinta per l’elaborazione di dottrine, sempre diverse, che fungessero da “barriera” atta a fornire un senso e un significato all’esistenza, da contrapporre agli imprevedibili rovesci del destino, con lo scopo di provare a mitigare il terrore per la propria mortalità (Pecchinenda, 2014). Queste dottrine altro non sono che una serie di azioni collettive

o strategie elaborate dalla società per attutire l'impatto che la morte ha sulle vite individuali. Lungo il corso della sua vita, perciò, l'uomo orienterà le sue azioni per cercare le modalità attraverso cui eludere o aggirare il problema della morte. Sommarariamente è possibile definire due principali tipologie di comportamento.

Una prima modalità d'azione consiste nel collocare tale evento ai margini della società: non riuscendo in alcun modo ad inserire la morte all'interno delle coordinate interpretative della realtà, la società adotta un meccanismo di rimozione, tale da posticipare il più possibile ogni confronto con essa. La morte viene sempre più confinata dietro le quinte della vita sociale (Elias, 1985). L'altra tipologia, che entra in gioco quando non è più possibile evitare il confronto con la morte, e che può essere definita come il modo storicamente più elaborato ed efficace per proteggersi dall'impatto sconvolgente di tale evento, si realizza proponendo una qualche mitologia dell'immortalità (Pecchinenda, 2014); le società si adoperano per costruire un vero e proprio mito della vita dopo la morte, immaginando la sopravvivenza dei morti nell'Ade, nel Walhalla, nell'inferno o in un paradiso, insomma in ogni modo praticabile finalizzato al raggiungimento dell'agognata immortalità (Elias, 1985).

Il concetto d'immortalità e di vita ultraterrena appaiono idee profondamente consolidate in tutte le civiltà, a partire dalle antiche culture storiche, in cui era possibile contemplare diverse tipologie d'immortalità, per lo più dedicate a soggetti destinati a non morire come le divinità (Long, 2015: 37). Successivamente, l'uomo ha proposto nuove tipologie d'immortalità, del tutto umane: le prime legate alla perpetuazione della memoria nei posteri e le successive, più recenti, ottenibili tramite il ricorso a pratiche o rimedi in grado di conferire la perfetta salute, l'invulnerabilità e soprattutto l'eterna giovinezza (Boncinelli, Sciarretta, 2005). Ma aldilà di tutte le classificazioni possibili, di fondamentale importanza è che le diverse culture che hanno caratterizzato la società occidentale hanno fornito agli individui gli strumenti essenziali per la garanzia di sopravvivenza, strutturata come il risultato di quella che qualcuno ha definito una sorta di "autoinganno" (Pecchinenda, 2014: 13), ovvero un'illusione collettiva di cui gli uomini necessitano per soddisfare il bramato sogno d'immortalità che caratterizza l'uomo in ogni tempo e luogo. Atteggiamo questo che si è sempre manifestato attraverso delle forme che potremmo definire «dicotomicamente variabili tra un modello di tipo *magico-religioso* ed uno di tipo *razional-scientifico*.» (Pecchinenda, 2014: 13).

La più antica modalità, in cui l'uomo viene riconosciuto e legittimato come immortale, ci è stata fornita da un modello che può essere definito *magico-religioso*, in cui appare necessario doversi sottomettere ad una tra le più disparate dottrine di derivazione sacra o trascendente da cui si trarrà il senso e il significato di tutti gli eventi altrimenti inspiegabili che irrompono nella nostra quotidianità. Attribuire un significato che possa trarre la sua spiegazione da un universo simbolico di natura trascendente, fa sì che esperienze traumatiche come la morte, non mettano in crisi l'intero ordine sociale. Tale modalità d'azione sancisce una relazione tra *micro-cosmo* e *macro-cosmo* (Eliade, 1965), in cui vi è una continua corrispondenza tra la sfera di realtà umanamente definita e la realtà sacra e ultima, così che all'ordine umanamente costruito venga attribuito uno status cosmico, che rinvia alla dimensione del sacro. Tutto è pregno di sacralità.

Una seconda modalità, invece, interviene nel momento in cui l'uomo, conscio del carattere finito della sua esistenza, si rifugia in una definizione razionale della realtà che utilizza gli strumenti che la scienza, la medicina e la tecnologia gli mette a disposizione per posticipare sempre più il momento della sua morte: il mondo, e tutto ciò che accade al suo interno, non

troverà una spiegazione attribuibile ad una volontà ultraterrena; esso diventa un insieme di cause ed effetti regolati da leggi razionali fornite dalla scienza. Nessun campo della vita sociale dovrà sottrarsi dall'indagine razionale; la scienza sarà vista come unica forma possibile per accedere alla conoscenza e unica guida dell'azione umana (Sisto, 2014).

Nel corso del tempo, perciò, l'uomo adopererà la strategia che più efficacemente riuscirà a soddisfare il suo desiderio d'immortalità.

Identità e immortalità

L'immortalità può essere generalmente concepita come un'esistenza senza fine. Nel tempo, gli uomini e le società hanno strutturato e organizzato la loro esistenza in base al raggiungimento di questo obiettivo. Il modo in cui gli individui dispongono della loro esistenza, infatti, è dipeso in modo sostanziale dall'idea che avevano dell'immortalità e dal luogo in cui immaginavano tale sopravvivenza.

Lo spazio in cui questa idea si radicava, però, nel tempo, è mutato considerevolmente. Per comprendere a fondo questa trasformazione, è necessario intendere, innanzitutto, dove sono situate e come si modificano le caratteristiche che fondano e determinano l'identità degli individui.

Immortalità e identità, in qualche modo, sono concetti il cui senso sembra sempre aver bisogno di una qualche simmetria. L'immortalità può essere intesa, infatti, come l'estensione senza fine di tutte le caratteristiche che appartengono al nostro sé, e che contribuiscono a formare gli elementi essenziali che compongono la nostra identità. Dunque, per garantirci l'immortalità dovremo assicurarci la sopravvivenza delle caratteristiche essenziali della nostra identità (Pecchinenda, 2008).

Per poter adeguatamente comprendere come muta l'idea dell'immortalità e il luogo in cui risiede l'identità non è possibile sottovalutare gli influenti processi storici che hanno caratterizzato e condizionato questo spostamento. Nel corso del tempo, perciò, osserveremo come, da un'idea d'immortalità che prevedeva la sopravvivenza dell'identità attraverso la sopravvivenza dell'anima, si sia passato a intendere l'immortalità come imprescindibile dalla presenza del corpo biologico, e in particolare del cervello, per infine pervenire a come l'identità sia considerata l'informazione contenuta all'interno del cervello e perpetuata attraverso le tecnologie digitali (Niola, 2016), in un nuovo spazio che gli consentirà di abbandonare nuovamente il corpo e renderla immortale.

Le grandi religioni universali, ad esempio, per secoli sono state e continuano ad essere i più diffusi ed efficaci sistemi di legittimazione in risposta al problema della morte: l'uomo premoderno, non possedendo gli strumenti adeguati per dominare l'ansietà escatologica ancorava i significati ultimi dell'esistenza, e non solo quelli, a un *nomos* trascendente (Berger, 1967); la sopravvivenza dell'esistenza degli individui, perciò, era resa possibile attraverso l'immortalità dell'anima, collocata, a seguito della morte, in un'aldilà inteso in modo diverso a seconda del tipo di religione a cui la società stessa faceva riferimento (Elias, 1985). Secondo questo presupposto, quindi, l'idea d'immortalità, in società permeate dal sacro, è sempre stata legata all'idea della sopravvivenza dell'anima (intesa come spirito o essenza), luogo in cui sembrano risiedere anche tutte le peculiarità che determinano le caratteristiche distintive dell'identità. Come sostenuto da Sant'Agostino, dopo i primi secoli di diffusione del Cristianesimo, l'uomo aveva avviato una separazione dal cosmo che lo vedeva ancora come

“una semplice parte di un Tutto, per identificarsi con la sua anima” (Cavicchia Scalamonti, 2007: 11), l'essere umano cominciava ad avere al suo interno un io personale e a sviluppare i tratti di quella che poi finirà per diventare la cosiddetta identità moderna (Cavicchia Scalamonti, 2007).

Il pensiero cristiano, probabilmente in modo involontario, ha contribuito significativamente all'impostazione antropologica del dualismo fra corpo e anima. In qualche misura, il Cristianesimo sembra contenere in sé il germe della secolarizzazione e le radici dell'individualizzazione, che hanno determinato, insieme ad ulteriori mutamenti culturali e sociali, un cambiamento significativo nella definizione dell'idea d'immortalità nella società occidentale.

Nonostante la maggior parte delle religioni universali, infatti, affidino un peso sostanziale all'anima, l'idea del corpo inizia ad assumere una notevole rilevanza proprio a seguito della diffusione del Cristianesimo. Se, infatti, in alcune religioni, come quella egiziana ad esempio, il corpo non poteva accedere all'eternità, nella cultura cristiana ciò che impedisce la vita eterna al corpo non è l'inadeguatezza ontologica ma un'eventuale inadeguatezza morale ereditata dal peccato originale. Per il Cristianesimo, infatti, l'uomo è composto di corpo, anima e spirito. Lo spirito dell'uomo messo in contatto con il corpo produce l'anima, essenza stessa dell'individuo. Il dualismo netto con cui si separava anima e corpo finisce quindi, in questo modo per assottigliarsi. Le caratteristiche che apparivano essere esclusivamente appartenenti all'anima, inoltre, iniziano in qualche modo a fondersi con le qualità del corpo.

Il Cristianesimo ha perciò introdotto l'importanza del corpo che senz'anima non esisterebbe ma è per mezzo di quest'ultimo che l'uomo acquisisce conoscenza del mondo. Tale idea si è rafforzata in modo esponenziale attraverso la diffusione della dottrina protestante: all'uomo era comandato di trarre dalla natura i mezzi per la sua sopravvivenza. Assoggettare la natura al dominio dell'uomo, per i protestanti e i calvinisti in particolare, appariva perciò un compito di carattere religioso teso al miglioramento della condizione umana e perseguito allo scopo di avvicinarsi alla verità divina attraverso la conoscenza diretta della natura raggiungibile mediante un'attività sistematica e quotidiana. Il progresso della condizione umana si identificava quindi con il dominio della sfera naturale di cui faceva parte anche l'uomo. L'eliminazione dell'utilizzo di tutti i mezzi magici per la ricerca della salvezza aveva permesso all'uomo di specializzare e affinare l'attività tecnica e scientifica per permettere un maggiore dominio della natura. Quanto più il mondo veniva razionalizzato in nome di Dio tanto più avanzava pretese di un riconoscimento autonomo e indipendente da ogni riferimento religioso (Cavicchia Scalamonti, 2002).

Il desiderio di sopravvivere, con l'ausilio delle tecnologie applicate alla scienza, ha avuto il merito di mettere in evidenza comportamenti e strategie che si discostano dalla dimensione più strettamente trascendente di tipo religioso o spirituale, ma si orientano piuttosto verso una dimensione immanente che si nutre di scientificità e tecnologia. È come se ci fosse un passaggio da una speranza religiosa a una speranza scientifica, tipica della modernità, che sostituirà l'immortalità dell'anima a quella del corpo.

Dalla modernità, infatti, l'immortalità migra nella sfera dell'immanenza. L'obiettivo dichiarato comincia a diventare quello di prolungare indefinitamente la vita dell'uomo all'interno del corpo biologico. Questa supremazia assegnata al corpo corrisponde all'esigenza di marcare una netta separazione tra la sfera religiosa e la sfera laica che rappresenta una delle

principali condizioni culturali della contemporaneità (Niola, 2016): il trionfo della strumentazione tecnologica vince il progetto metafisico all'interno del quale si inserisce l'eternità. Tuttavia, non vi è un rifiuto totale della religione ma un cammino di diffusione differente che incoraggia la speranza scientifica ad esplorare l'estensione dei limiti umani e che guida la ricerca di trascendenza attraverso il raggiungimento di un'onnipotenza totalmente immanente. Vivere per sempre e in tutti i modi praticabili: un progetto esclusivamente umano che si applica al corpo e a tutte le sue funzioni. Il dominio tecnico-scientifico del mondo diviene l'universo di senso all'interno del quale l'umanità ancora le sue sicurezze. Le continue conquiste della scienza, garantiscono nuovi significati all'esistenza umana, al punto da indurre a convincersi che per mezzo di essa sia possibile il superamento dei limiti imposti dalla vita biologica. Le antichissime paure che da sempre caratterizzano la condizione umana, sembrano essere attenuate dall'intervento della ragione e delle sue applicazioni tecniche. Tramite il perfezionamento dei mezzi tecnici e scientifici, l'uomo si convince di poter dominare e controllare le situazioni marginali che incessantemente minacciano l'ordine umano costituito. La morte viene percepita come una prestazione organica e disfunzionale, cui è possibile porre rimedio (Bauman, 1992). L'unica strada necessaria al raggiungimento della felicità per l'uomo diventerà quella di assicurarsi la sopravvivenza terrena che non potrà più prescindere dalla presenza del corpo biologico.

La speranza dell'immortalità, come anticipato, inizia a risiedere all'interno del corpo; è un tipo d'immortalità che può definirsi *organica* perché legata al ripristino di tutte le funzioni vitali e biologiche del corpo. È di fondamentale importanza, perciò, tutelare tale prezioso involucro, considerato oramai come un pregiato contenitore all'interno del quale prende forma la nostra identità. Le innovazioni tecnologiche, soprattutto in ambito medico scientifico, infatti, godranno di uno statuto privilegiato derivante dalla promessa moderna di superamento della sofferenza e di sconfitta del carattere finito dell'esistenza. L'obiettivo principale diviene eliminare ciò che è ritenuto essere offensivo per il routinario svolgimento della quotidianità: eliminare il male dal mondo, estirparne la sofferenza e relegare la morte dietro le quinte del palcoscenico della vita pubblica (Elias, 1985) appare l'unica soluzione fattibile per permettere all'uomo di condurre in sicurezza la sua esistenza. La ricerca medica s'impegnerà perciò a garantire il progressivo e continuo miglioramento della condizione umana. La malattia e la morte, non potendo più essere integrate all'interno di un universo di significati ultraterreno, sembrano compiere un vero e proprio attacco alla ragione umana e al clima di sicurezza che l'applicazione dei suoi strumenti aveva garantito nel contesto sociale. Questi eventi marginali e destabilizzanti per l'ordine societario, sono percepiti esclusivamente in senso negativo, come un limite umano da eliminare. L'eliminazione della malattia e della morte dalla società perciò appare l'unica strada necessaria al raggiungimento della felicità terrena (Camorino, 2015).

Man mano che la prospettiva dell'eternità e la visione religiosa del mondo passano in secondo piano per un numero crescente di individui, noi occidentali tendiamo a rifuggire la morte, la escludiamo dagli spazi sociali e familiari, lottando per estendere al massimo il momento presente. Nel nostro combattimento contro la morte, che proviamo ad affrontare con il supporto dei mezzi che la ragione ci offre, sosteniamo e glorifichiamo i progressi della medicina e della tecnologia clinica che ci consentono di restare aggrappati alla vita (Spellman, 2015). La salute, il benessere, la giovinezza, nella società moderna, assumono un valore assoluto al punto da invogliare la scienza a sfidare l'idea stessa di mortalità (Yonnet, 2011). Quest'ultima

sembra definirsi come la sfida per eccellenza che la razionalità e la scienza portano all'umanità. Dall'utilizzo di cosmetici alla chirurgia plastica, arrivando alla medicina rigenerativa, desideriamo vivere più a lungo e sembrare più giovani, costi quel che costi. L'istituzione medica diviene perciò uno dei maggiori strumenti atti a dominare l'ansietà escatologica, tracciando in modo determinante la direzione verso il progresso, volto al miglioramento della condizione umana.

La direzione impressa da questo processo, conforme all'etica del progresso moderno, implica perciò che l'istituzione medica perfezioni sempre più gli strumenti e i metodi finalizzati al miglioramento della condizione umana e miri all'avanzamento delle sue conoscenze e dei mezzi tecnici atti a realizzarla. Le conquiste della scienza e della tecnologia, a tal proposito, definiscono una situazione nella quale la morte stessa rientrerebbe nell'area del dominio umano perché considerata come un processo organico disfunzionale a cui, secondo alcuni presupposti della medicina moderna, sarebbe possibile porre rimedio. Ad ogni malattia corrisponderà una specifica cura; all'effetto morte, in linea di principio, sarebbe sempre possibile ricondurre una causa scatenante. L'uomo moderno effettua come un processo di decostruzione della morte (Bauman, 1992). Scienziati e medici hanno accentuato questo processo, sostituendo alcune funzioni corporee fondamentali e usando la tecnologia per sopperire ad altre. Respiratori automatici, pacemaker cardiaci, sonde gastriche per la nutrizione, macchine per la dialisi, farmaci per regolare la pressione sanguigna e una grande quantità di altri interventi sofisticati, tengono in vita il corpo là dove, in precedenza, la perdita di una sola funzione essenziale significava la rapida fine di tutte le altre. Di fatto, lo sviluppo delle prime due tecnologie ha annullato il tradizionale criterio cardiopolmonare al quale ci si affidava per stabilire il momento della morte, spingendo la comunità dei medici a cercare un altro metro di valutazione (Spellman, 2015).

Per gran parte del Novecento, infatti, i medici definirono la morte come il completo arresto della circolazione sanguigna e la conseguente cessazione della respirazione e delle pulsazioni. Con la classificazione cardiopolmonare risultava piuttosto semplice stabilire il momento della morte. Tuttavia, negli anni Sessanta le tecniche di rianimazione, i progressi della biotecnologia e l'avvento dei trapianti di organi complicarono la questione suscitando grandi dibattiti. Le invenzioni delle biotecnologie permettevano alle macchine di sostenere la respirazione e la funzione cardiaca al di là della capacità naturale dell'organismo. Il primo trapianto di cuore umano, eseguito dal chirurgo sudafricano Christiaan Barnard nel 1967, inaugurò la possibilità di salvare vite usando gli organi dei pazienti tenuti in vita dalle macchine. Il trapianto cardiaco divenne praticabile solo per una piccola frazione di quanti soffrivano di coronopatia, ma il discreto tasso di successo sollevò nuovi interrogativi sull'adeguatezza della definizione cardiopolmonare della morte. È in quel clima che un comitato della Harvard Medical School elaborò una definizione alternativa di morte, legata alla perdita permanente di tutte le funzioni cerebrali. La nuova definizione neurologica fu ratificata nel 1981 da una Commissione presidenziale degli Stati Uniti: la «Morte dell'intero encefalo era la formula che cominciava ad affermarsi in ambito giuridico per dichiarare la fine della vita» (Spellman, 2015: 173).

Strategie tecnologiche della contemporaneità

Alla luce delle suddette considerazioni, ed essendosi evidentemente prodotta una scissione insanabile tra il trascendente e il terreno, il momento della morte non poteva, e tuttora non può,

più essere rappresentato dal trapasso dell'anima verso un'esistenza superiore ma deve combaciare con la fine assoluta di tutto e quindi con la conseguente degenerazione di tutte le funzioni vitali e biologiche legate al corpo umano, e in particolare al cervello. Di conseguenza, anche l'idea dell'immortalità comincia a trasformarsi considerevolmente.

Nella contemporaneità l'idea d'immortalità si ancora profondamente alla sopravvivenza del corpo, e in particolar modo del cervello, all'interno del quale, secondo le ridefinizioni scientifiche, risiederebbero tutte le caratteristiche che determinano l'identità degli individui (memoria, coscienza, personalità, sentimenti).

Le tecnologie che implementano l'universo razionale-scientifico, adoperate per il raggiungimento di un'immortalità legata alla sopravvivenza all'interno del corpo biologico, sono definite anche tecnologie per il potenziamento umano, o meglio di estensione della vita. Note anche come anti-aging, gerontologia sperimentale e biomedica, tali tecniche sono impiegate nell'utilizzo di mezzi, sia artificiali sia naturali che intervengono per rallentare il processo di invecchiamento, con lo scopo di allungare il più possibile la vita media degli individui e, in alcuni casi, estenderla oltre i naturali limiti biologici del corpo e del cervello umano (De Grey, Rae, 2016).

Queste tecnologie vengono attualmente impiegate per trattare la malattia e la disabilità, ma è sempre crescente il numero di medici, ricercatori e scienziati che dedica la propria professionalità a progetti che nascono con l'obiettivo di aumentare le capacità e le qualità umane. Molti tra coloro che si occupano dello sviluppo di questo ramo della scienza, affiancati da "immortalisti" e "longevisti" di vario genere, ritengono che i futuri sviluppi della scienza e delle tecnologie nell'ambito del ringiovanimento dei tessuti, trapianti di cellule staminali, medicina rigenerativa, prodotti farmaceutici, sostituzione di organi vitali con quelli artificiali, e via discorrendo, finirà per assicurare agli uomini una durata della vita indefinita, associata al ripristino totale della condizione giovanile e di salute (De Grey, Rae, 2016).

La vendita compulsiva di prodotti anti-invecchiamento, oppure legati alla nutrizione, alla forma fisica, alla cura della pelle, alla sostituzione di ormoni, vitamine, integratori etc., infatti, nonostante esperti affermino con certezza che l'utilizzo di tali prodotti non dimostri il loro reale intervento nell'arrestamento del processo d'invecchiamento, risulta essere un'industria globale talmente redditizia da rappresentare un indicatore fondamentale di quanto il processo degenerativo che porta alla morte, in altre parole la vecchiaia, nella nostra società, sia vista come un nemico da combattere.

Nell'ambito di utilizzo di tali tecniche di potenziamento, un ampio spazio, sempre più in espansione, è riservato all'utilizzo delle nanotecnologie. La nanotecnologia è un ramo della scienza applicata e della tecnologia che si occupa della manipolazione della materia a livello atomico e molecolare, e quindi, della riparazione di molti dei processi ritenuti responsabili dell'invecchiamento; infatti, in poco più di un ventennio, a partire dalla fine degli anni Ottanta, ha raggiunto uno sviluppo sempre crescente sia per il numero di brevetti, consegnati e ottenuti, che su un piano divulgativo e conoscitivo.

Tantissime, quindi, sono le tecniche innovative che sono sorte sulla scorta di tali premesse scientifiche, fornendo agli individui una speranza d'immortalità o quantomeno di un allungamento cospicuo della vita: la manipolazione genetica, l'ibernazione dei corpi, i trapianti di cellule staminali, la sostituzione di parti umane con quelle meccaniche, sono solo alcune tra le possibilità che l'universo razionale-scientifico sta aprendo agli individui per risolvere il

problema della finitudine della vita umana, garantendo un'immortalità che si ancora indissolubilmente alla presenza del corpo biologico e, che per questo, ho definito *organica*.

La Criopreservazione (Ettinger, 2005) ne è un esempio; è solo una delle strategie impiegate da gerontologi e nanotecnologi per cercare di estendere la vita degli individui oltre i limiti biologici del corpo. Tale strategia, definita una proto-scienza poiché fondata su previsioni di capacità d'intervento future, rappresenta probabilmente la più grande promessa che la scienza potesse mai fare all'umanità. La Criopreservazione o "sospensione crionica" consiste nell'abbassamento della temperatura corporea di persone dichiarate legalmente morte, fino al raggiungimento della temperatura dell'azoto liquido, corrispondente a -196° C. A tali temperature la decomposizione corporea si ferma, e la speranza è che in futuro sarà possibile riportare in vita tali persone, nonché ripristinare la condizione giovanile e di salute, tramite procedure scientifiche sufficientemente avanzate. La crionica ovviamente non può riportare in vita coloro i cui cervelli sono andati distrutti; l'integrità del cervello, e delle informazioni contenute al suo interno, è una condizione fondamentale perché si possa intervenire crionicamente; gli scienziati crionici parlano, infatti, di morte assoluta solo quando le informazioni essenziali contenute nel cervello sono andate interamente distrutte. Le strutture del cervello di una persona criopreservata, se intatte, potrebbero essere conservate sufficientemente a lungo da renderne possibile un eventuale recupero e ritorno in vita, ripristinando interamente le caratteristiche identitarie che appartenevano all'individuo deceduto.

Appare evidente, come l'identità, in questa nuova fase della modernità, cominci a transitare dal corpo al cervello, l'organo più complesso di tutto l'essere umano. Di conseguenza, per assicurare l'immortalità, comincia ad essere necessario che il corpo biologico venga mantenuto in vita, ma soprattutto che si conservi inalterata ogni funzione del cervello, fondamentale a riprodurre la nostra identità.

Si evince facilmente, però, come il raggiungimento dell'immortalità, intesa in senso organico, quindi vincolata al corpo biologico e inseparabile da quest'ultimo, risulti essere assai complessa da realizzarsi. Nonostante i continui e portentosi successi della tecnologia applicata alle scienze mediche, i risultati raggiunti, ad oggi, appaiono essere ancora troppo blandi e proporzionalmente troppo costosi per quello che sono in grado di garantire. Infatti, nonostante i diversi istituti di ricerca di criogenia, come la *Alcor life Extension Foundation*¹, sostengano di poter realizzare l'immortalità attraverso la conservazione dei corpi o dei cervelli deceduti in capsule di azoto memorizzate in depositi personali, non sono attualmente in grado di garantire di poter raggiungere l'obiettivo agognato. I ragionevolissimi dubbi sul suo successo e i costi proibitivi necessari a mantenere le capsule in funzione, scoraggiano in modo significativo la scelta di questa pratica, attualmente accessibile ad una piccola élite particolarmente ricca. Questo progetto è considerato, infatti, non ancora in grado di fornire certezze ma solo qualche generica speranza sul fatto che la prospettiva dell'immortalità non sia solo un'oziosa fantasia, bensì una reale opportunità che rivoluzionerebbe ogni aspetto della vita personale e collettiva.

In questa fase, l'impossibilità di ancorare l'immortalità a sfere di significato trascendenti, aggiunta alla sua attuale impraticabilità scientifica, costringe gli uomini a ripiegare su nuovi e differenti modi di intendere e assicurarsi una vita eterna. La scarsità di risorse per la realizzazione dell'immortalità, infatti, non implica assolutamente la sua scomparsa

¹ Alcor Life Exyension Foundati, (<http://www.alcor.org>).

dall'immaginazione collettiva. Al contrario, il desiderio di eternità restituisce dei sentieri alternativi, accanto alle soluzioni orientate alla sopravvivenza all'interno il corpo.

Se è vero, come sostengono scienziati e specialisti del settore, che le caratteristiche dell'identità risiederebbero quindi nel cervello, assegnando in tal modo al corpo il compito di mediatore tramite cui sarebbe possibile fare esperienza nel mondo, appare altrettanto evidente, secondo gli esperti delle tecnologie digitali e della Rete, che per far sopravvivere illimitatamente la nostra identità basti riprodurre esclusivamente l'informazione prodotta dai meccanismi neurali cerebrali che, una volta ricostruiti, riuscirebbero a rappresentare le caratteristiche fondanti della nostra identità, riprodotta in termini d'informazione (Gamba, 2007). Ciò secondo molti basterebbe a rendere immortale l'identità degli individui; il tutto facilitato dal fatto di poter fare a meno del corpo biologico, il più grande limite al raggiungimento dell'immortalità, per sostituirlo definitivamente con qualche *avatar* virtuale.

Il progetto *2045 Initiative*² incarna un po' una soluzione che mette in luce tale passaggio. L'intento dell'iniziativa è, infatti, quello di poter trapiantare la coscienza umana su di un supporto non biologico - in poche parole un *avatar* o un ologramma - che ci consenta di fare a meno del nostro corpo mortale per poter vivere per sempre.

Più dettagliatamente, il progetto è diviso in tre fasi:³ a) tra il 2015 e il 2020 sarebbe prevista la realizzazione di androidi capaci di interagire con gli esseri umani attraverso un'interfaccia cervello-macchina: si tratterebbe di avatar robotici che fungerebbero da estensioni fisiche della nostra volontà; b) tra il 2020 e il 2025 dovrebbe essere possibile permettere a pazienti con gravi menomazioni, di trasferire il loro cervello in supporti sostitutivi artificiali. In questa fase è ancora tuttavia impossibile raggiungere la tanto agognata immortalità poiché il nostro cervello si troverebbe ancora in uno stato biologico e, quindi, soggetto all'invecchiamento; c) tra il 2030 e il 2035 dovremmo essere in grado di acquisire la capacità di creare una copia virtuale del nostro cervello, sia da un punto di vista fisico (neuroni, assoni etc.) che da uno più complesso, ovvero come la mente e la coscienza.

Alla fine di queste fasi di transizione, nel 2045 si prospetta di riuscire a completare il processo, trasferendo la nostra mente in un ologramma che dovrebbe replicare la nostra coscienza e fornirci una copia del nostro corpo, perfezionata e soprattutto immortale. Un tipo di immortalità questa, che non può ancora definirsi totalmente inorganica, ma che si situa ai confini tra un filone di pensiero che ritiene il corpo di fondamentale importanza per il raggiungimento dell'eternità, e un altro che invece propone l'idea che la conservazione delle informazioni prodotte dal cervello sarebbero gli unici, indispensabili e necessari obiettivi, per poter costituire nella sua interezza l'immortalità dell'identità umana.

Se la tecnologia legata alla scienza era emersa come uno strumento per fornire un'immortalità di tipo materiale e quindi legato al corpo, la sua applicazione nello spazio digitale ce ne fornirà una versione concepita nella sua produzione immateriale.

I progressi delle tecnologie contemporanee, in particolare di quelle digitali, con lo sviluppo della rete internet hanno fornito agli individui un nuovo spazio, una nuova realtà, in cui riversarsi personalizzando, in primo luogo, i rituali commemorativi e, successivamente, il modo per perpetuare la memoria e l'identità dei defunti.

² 2045 Initiative, (<http://2045.com>).

³ 2045 Initiative, (<http://2045.com>).

Sulla scorta delle più avanzate ricerche scientifiche, e grazie all'integrazione di queste allo sviluppo delle tecnologie digitali, è stato possibile liberarsi definitivamente dal vincolo che il corpo biologico aveva imposto per il raggiungimento dell'immortalità, per focalizzare l'attenzione sulla riproduzione del cervello e delle informazioni contenute al suo interno. Queste, come anticipato, sarebbero sufficienti a garantire una riproduzione efficace delle caratteristiche essenziali della nostra identità.

L'immortalità che ormai è possibile definire *inorganica*, combacerebbe con la pura informazione. Quest'informazione conservata nel nostro cervello caratterizzerebbe il fulcro della nostra identità e, secondo molti specialisti del settore, sarebbe possibile riprodurla tramite l'utilizzo di avatar, in grado di renderci immortali.

Dall'analisi dei siti, o web memorial, che offrono servizi di commemorazione o di gestione dei dati digitali *post-mortem*, è necessario prendere in considerazione alcune tra le più originali piattaforme digitali in circolazione sul web; questi siti hanno raggiunto un elevatissimo livello di complessità, sia per la loro presentazione visiva sia per il contenuto e l'organizzazione. Cimiteri virtuali, social network e piattaforme web nate per la commemorazione dei defunti, sono tutti incentrati proprio su quella che è la conservazione e la riproduzione delle informazioni e delle caratteristiche racchiuse all'interno del cervello umano.

*Eterni.me*⁴ ne è un esempio. Il tema centrale è la morte in tutte le sue espressioni o, più precisamente, la perpetuazione dell'identità del defunto oltre i limiti della vita biologica. In virtù di tale obiettivo, in molti di questi siti è prevista, tra le varie opzioni, un servizio di messaggistica in grado di mantenere un contatto fra l'utente e i suoi parenti o amici, anche a seguito della sua morte. Per rendere il tutto realizzabile, è però necessaria la collaborazione dell'utente quando ancora in vita. Ideato da Marius Ursache e realizzato con la collaborazione di due soci, Nicolas Lee e Rida Benjelloun, incontrati al programma di sviluppo dell'imprenditoria del Mit (Massachusetts Institute of Technology), *Eterni.me* è un software che promette l'immortalità; la piattaforma digitale sembra mostrare la ricetta perfetta per dar vita ad un *avatar* tridimensionale che si propone di fare a meno di un corpo biologico per poter vivere per sempre. *Eterni.me* si pone un obiettivo molto ambizioso, ovvero creare una coscienza analoga dell'utente, combinando adeguatamente i dati digitali immagazzinati durante il corso della sua vita, in un *avatar* in grado di emulare la sua identità.

L'obiettivo sarà quindi, raccogliere, amalgamare e riordinare tutti gli ingredienti di base come chat, e-mail, post lasciati sui social media, foto, video, acquisti effettuati on-line, insomma ogni tipo di traccia digitale lasciata in rete necessaria a riprodurre virtualmente, attraverso sofisticati algoritmi in grado di elaborare tutte queste informazioni, il comportamento, la personalità, la memoria e quindi l'identità del defunto. L'individuo durante il corso della sua vita dovrebbe quindi, poco a poco, contribuire ad arricchire e perfezionare il proprio *avatar post-mortem*; una volta costruito ed ultimato, questo, emulando la nostra personalità, sarebbe in grado di comunicare ed interagire con i nostri cari come se fossimo noi.

L'immortalità nello spazio digitale, dunque, si ancora al cervello, identificandosi in qualcosa che si trova all'interno di esso, sotto forma di informazione. L'identità sembra risiedere nelle informazioni prodotte dal cervello e resa immortale dall'utilizzo che gli individui fanno delle nuove tecnologie.

⁴ Eterni.me, (<http://eterni.me/>).

Sebbene l'utilizzo di tali spazi digitali appaghi in modo soddisfacente il desiderio di rendere immortale ai posteri la nostra memoria identitaria, non può dirsi altrettanto esaustivo il modo in cui tali dispositivi affrontano la questione sulla coscienza.

Se le informazioni riprodotte da *avatar* virtuali personalizzati possono in qualche modo essere rappresentative delle caratteristiche di base della nostra identità, esse non possono intendersi altrettanto efficaci quando il nostro intento è direzionato a rendere immortale la nostra coscienza. Questo presupposto è di fondamentale importanza per evitare erroneamente di considerare la coscienza come una mera riproduzione di collegamenti di sinapsi neuronali; il funzionamento del cervello non può determinare la coscienza e di conseguenza non può determinare l'uomo (Edelman, 2007). La dinamica relazionale all'interno della quale si iscrive la formazione identitaria, e quindi della coscienza, non può prescindere dal contesto sociale e dallo scambio formativo che da esso proviene.

Molte tradizioni culturali e religiose hanno situato la coscienza in un'anima separata dal corpo. Per contro, molti scienziati e filosofi la considerano come qualcosa di inseparabile dalle funzioni neuronali del cervello; e molti ancora, come gli esperti in robotica, ritengono possibile immaginare macchine coscienti che riproducano le nostre coscienze o identità. Ma come sostiene il neuroscienziato Gerald Edelman sarebbe impossibile ricondurre la coscienza o l'identità a qualcosa di materiale (2007); la definizione della coscienza è da intendere non come una sostanza, ma come un processo. La coscienza, intesa come l'insieme di tutte le sue qualità come la soggettività, l'autoconsapevolezza, la conoscenza e la capacità di individuare relazioni tra sé e il proprio ambiente è qualcosa di complicato da definire o individuare e, soprattutto, da riprodurre o incarnare in qualcosa di materiale. Le reti cerebrali sono enormemente variabili poiché le loro diverse forme di espressione dipendono dal contesto ambientale e dall'esperienza personale; credere di poterle riprodurre appare chiaramente un'ipotesi inverosimile poiché si discosta dalla dinamica dell'interazione di cui è intrisa fortemente (Edelman, 2007: 18).

Assumere questa visione basterebbe a far intuire che la strada per il raggiungimento dell'immortalità è ancora molto lunga e notevolmente più ostica di quanto si possa auspicare.

Bibliografia

- Bauman, Z. (1992), *Mortality, immortality and other life strategies*, Stanford University Press, Palo Alto.
- Berger, P. (1967), *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Anchor, Washington.
- Berger P., Luckmann T. (1966), *The social construction of reality*, Anchor Books Doubleday, New York.
- Boncinelli E., Sciarretta G. (2005), *Verso l'immortalità. La scienza e il sogno di vincere il tempo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Camorrino, A. (2015), *La natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE).
- Cavicchia Scalamonti, Antonio (2002), *Dal realismo comunitario al nominalismo individualistico. Un'introduzione alla sociologia di P.L. Landsberg*, in Landsberg P.L., *Teoria sociologica della conoscenza*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE)
- Cavicchia Scalamonti, A. (2007), *La morte. Quattro variazioni sul tema*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE).
- Cremonesini, V. (2013), *Il mito dell'immortalità nell'epoca del potere biotecnologico*, in *Hermes. Journal of Communication* n.1.
- De Lillo, D. (2016), *Zero K*, Einaudi, Torino.
- Edelman, G. (2007), *Secondo natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris.
- Elias, N. (1987), *La solitude des mourants*, Christian Bourgois, Paris.
- Ettinger, R. (2005), *Prospect of Immortality*, Ria Univ Pr, New Haven, Connecticut.
- Freud, Sigmund (2002), *Civilization and its discontents*, Penguin Books, London
- Gamba, F. (2007), *Rituels postmodernes d'immortalité: les cimetières virtuels comme technologie de la mémoire vivante*, in *Société, De Boeck Supérieur*, Vol. 3 (n°97), p.109-123
- Gauchet, Marcel (1985), *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris.
- Long, A. (2015), *Greek models of mind and self*, Harvard University Press, Cambridge.
- Niola, M. (2016), *Il presente in poche parole*, Bompiani, Milano.
- Pecchinenda, G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli.

Pecchinenda, G. (2009), *La narrazione della società. Appunti introduttivi alla sociologia dei processi culturali e comunicativi*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE).

Pecchinenda, G. (2014), *Il sistema mimetico. Contributi per una sociologia dell'assurdo*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE).

Schutz, A. (1967), *The phenomenology of the social world*, Northwestern University Press, Evanston.

Sisto, D. (2013), *Narrare la morte: dal romanticismo al post-umano*, ETS, Pisa.

Spellman, W. (2014), *A brief history of death*, Hardcover, New York.

Yonnet, P. (2011), *La ritirata della morte. L'avvento dell'individuo contemporaneo*, Ipermedium libri, S. Maria Capua Vetere (CE).

Webgraphy

2045 Initiative (<http://2045.com>)

Alcor Life Extension (<http://www.alcor.org>)

Eterni.me (<http://eterni.me/>)

Nota bio-bibliografica.

Alessandra Santoro ha conseguito il titolo di Dott.ssa di Ricerca in “Sociologia e Ricerca Sociale” presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università Federico II di Napoli. Attualmente collabora con la Cattedra di Sociologia della Conoscenza del Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università Federico II di Napoli ed ha una docenza a contratto per il corso integrato di “Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi” presso il Dipartimento di Medicina Clinica e Chirurgia dell’Università Federico II di Napoli.

Spoiler! la narrazione trans-mediale e i suoi effetti collaterali

Emiliano Chirchiano
Università di Napoli Federico II
DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5303>

Abstract

Nella cultura pop americana per *spoiler* si intendono le anticipazioni relative a trame di film, serie TV o videogiochi. Anticipare gli sviluppi narrativi può sembrare una pratica che rovina il piacere della fruizione (da qui l'utilizzo del verbo "to spoil": letteralmente rovinare, guastare). Alcuni spettatori però, talmente curiosi da non riuscire a rispettare lo svolgersi lineare della narrazione, raccolgono indizi in modo da pre-vedere il finale prima che esso venga svelato, estremizzando quel gioco di anticipo e costruzione di *mondi possibili* alla base del rapporto tra testo e lettore. La ricerca di *spoiler* diventa quindi una parte rilevante del processo di consumo amplificando il piacere della fruizione stessa. Gli spettatori, curiosi e appassionati, si riuniscono in comunità online interagendo e confrontandosi con altri soggetti con cui condividono un immaginario, prima che un'etica, un'ideologia o un'appartenenza territoriale. Le pratiche dello *spoiling*, del *fan-subbing* e del *file-sharing* sono elementi rilevanti nell'evoluzione della spettatorialità partecipativa. Un processo circolare che vede coinvolti da un lato i pubblici connessi e dall'altro l'industria culturale, in una sfida continua tra forze sempre più equilibrate.

Parole chiave: post-serialità, trans-media, cultura partecipativa, fandom

Abstract

In the American pop culture "spoiler" means the anticipations related to plots of movies, TV series or video games. To anticipate story lines may seem a practice that ruins the enjoyment of the story (hence the use of the verb "to spoil"). Some viewers, however, are so curious that they can not comply with the linear unfolding of the narrative, collecting clues to predict the final before it is unveiled. The search for spoiler becomes a significant part of the consumption process, amplifying the pleasure of enjoyment itself. The audience, curious and passionate, gather in online communities interacting and dealing with others with whom they share an imaginary. The practices of spoiling, fan-subbing and file-sharing are important elements in the evolution of participatory spectatorship. A circular process that involves on one side connected audience and on the other the cultural industry, in a continuous challenge between more and more balanced forces.

Keywords: post-serial, trans-media, participatory culture, fandom

Lo spoiler, in bilico tra aberrazione e legittimità

Le serie televisive sembrano aver raggiunto, in questi ultimi anni, uno status rinnovato. Programmate, con frequenza sempre maggiore, negli slot più importanti dei palinsesti dei canali televisivi, ottengono risultati sempre più convincenti negli indici di ascolto e di gradimento (Andò, 2013). A parte qualche anacronistica sacca di resistenza, sono viste in maniera sempre più favorevole dai critici - anche quelli di matrice più elitaria - e sono diventate oggetto privilegiato di riflessione per la ricerca, come evidenziano i numerosi convegni e gli studi a esse dedicati. La trasformazione di questo prodotto mediale è profonda: da forma di intrattenimento dal contenuto semplice e accessibile a tutti, dedicato a un pubblico indistinto e generalista e quindi veicolo privilegiato per la pubblicità (come nel caso delle cosiddette soap opera) a oggetto di incredibile investimento passionale: basti osservare il coinvolgimento, sui maggiori social media (ma anche sulle prime pagine dei quotidiani, cartacei e on-line) ottenuto da serie come *Game of Thrones*, *Gomorra*: la serie o *Breaking Bad*, da parte di un pubblico sempre più colto e selezionato.

Tra le tante pratiche sociali che si creano attorno alla serialità televisiva, in questo paper ne analizzeremo una dalla natura apparentemente ambigua: lo *spoiler*. Nella cultura pop americana per *spoiler* si intende l'anticipazione relativa alla trama di un film, una serie TV o un videogioco. Anticipare gli sviluppi narrativi può sembrare una pratica tesa a rovinare il piacere della fruizione (da qui l'utilizzo del verbo "to spoil": letteralmente rovinare, guastare). Alcuni spettatori però, talmente curiosi da non riuscire a rispettare lo svolgersi lineare della narrazione, raccolgono indizi in modo da anticipare, pre-vedere il finale prima che esso venga svelato, estremizzando quel gioco di anticipo e costruzione di "mondi possibili" (Eco, 1979) alla base del rapporto tra testo e lettore. Studiare le serie televisive e le loro complesse forme narrative nell'epoca della cultura convergente (Jenkins, 2007) ci mette di fronte a un quadro teorico che, partendo dalle forme testuali e le loro derivazioni, arriva a includere le pratiche messe in atto dai pubblici mediante l'ausilio dei cosiddetti "nuovi" media. Se, da un lato, le fiction hanno oltrepassato i confini dei singoli mezzi di comunicazione ri-configurandosi come narrazioni trans-mediali, ossia integrazione e fusione di diverse esperienze dell'entertainment suddivise su piattaforme mediali differenti (Giovagnoli, 2012), dall'altro, la natura del pubblico, definitivamente de-massificata, appare de-strutturata, frazionata in gruppi differenziati ma allo stesso tempo strettamente inter-connessi (Brancato, 2011). In questo scenario di ininterrotta trasformazione, i rapporti di forza tra produzione e consumo appaiono continuamente alla ricerca di un equilibrio, influenzando direttamente le storie e il modo in cui esse vengono narrate. Lo storytelling delle serie televisive si basa su una complessità narrativa che comprende più linee di sviluppo, presupponendo forme di attività connessa da parte dei pubblici-utenti (Boccia Artieri, 2012). La ricerca di spoiler diventa quindi una parte integrante del processo di consumo televisivo, anticipando e, paradossalmente, amplificando il piacere della fruizione stessa. Sempre più serie, infatti, sono progettate per coinvolgere lo spettatore in una sfida intellettuale, volta alla soluzione dei misteri presenti nella trama, mediante una ricostruzione iper-testuale dell'universo narrativo. Arcani funzionali ad alimentare la curiosità degli spettatori, in modo da indurli al consumo di testi secondari e a mantenere alta l'attenzione verso la serie nei periodi in cui essa non è in onda. Strategie, queste, che mirano alla creazione di una fan-base composta da spettatori appassionati che non si limitino alla fruizione televisiva e al successivo

acquisto di DVD e gadget correlati, ma, facendo comunità, partecipino - più o meno inconsapevolmente - alla promozione cross-mediale del brand.

Sono pochi i casi in cui la ricerca sulle comunità di fandom e sulle tecniche di consumo testuale si è occupata della pratica dello spoiler. Già la parola stessa è contrassegnata da un'accezione fortemente negativa: richiama qualcosa di irreversibilmente rovinato, il risultato di una pratica errata, aberrante. Ma come ci fanno notare Jonathan Gray and Jason Mittell (2012), sono proprio l'aberrazione e l'anormalità a costituire il limite della normalità: osservare e comprendere i motivi che portano il pubblico a queste determinate pratiche, i motivi che sono dietro al piacere di "rovinarsi" la storia, può dirci qualcosa in più riguardo ai processi di coinvolgimento delle narrazioni. Sebbene non rappresentino la maggioranza degli spettatori, i fan dello spoiler non sono una rarità: numerosi siti internet sono interamente dedicati a questa materia, alcuni dei quali con un notevole ritorno di popolarità (ad esempio www.spoilerfix.com o www.spoilertv.com).

Nonostante le "terribili" origini etimologiche del termine, lo spoiler sta diventando sempre più un comportamento - in qualche modo - accettabile, incorporato nelle strategie di consumo a disposizione del fandom, costringendoci quindi a rivalutare quali siano le strategie di "normale" coinvolgimento narrativo nella cosiddetta "era digitale". Come sottolinea Cornel Sandvoss (2005), gli oggetti (e aggiungiamo, le pratiche) associati al fandom possono diventare a loro volta oggetti di fandom, in certi casi soppiantando il testo primario. Assistiamo quindi, a uno spostamento della dedizione dal testo televisivo al para-testo, creato dalla comunità. Possiamo guardare allo spoiler, quindi, come alla risposta a una sfida degli autori al pubblico, che si ritrova ad avere un potere accomunante in quanto oggetto esso stesso di fandom. Para-testi che riescono a conquistare pari dignità del testo costitutivo, tali da essere studiati e decodificati, fino alla creazione delle cosiddette *fan-theories* e *fan-fiction*, veri e propri testi narrativi creati per cercare di anticipare le conclusioni del testo ufficiale o per espanderne il dominio con nuovi personaggi e nuove storie.

Ci troviamo di fronte a una narrazione "condivisa", che estende il momento della fruizione mediante nuove attività collegate alla condivisione dei contenuti proposti ed alla loro reinterpretazione. Le forme del racconto vengono distorte, scompaginate a piacimento dal pubblico: viene meno l'unicità della figura autoriale, portando alla ribalta nuove forme collettive e partecipative di espressione. Il travalicamento dei confini tra consumo e produzione stabilisce l'affermazione di una figura di consumatore lontana anni luce da quella ipotizzata dalla dottrina di scuola francofortese: un consumatore libero, non solo di scegliere, ma di partecipare attivamente al processo creativo dei prodotti culturali, attraverso la creazione di propri contenuti.

Le tre ere dello spoiler: *Twin peaks*, *Lost*, *Westworld*

La pratica dello spoiler è una caratteristica collaterale di quella che Sergio Brancato definisce Post-Serialità (2011), della quale possiamo identificare l'inizio con la messa in onda, nel 1990, della serie - oramai vero e proprio *cult* - *Twin Peaks* di David Lynch. Questa nuova forma di serialità si distacca dal panorama televisivo contemporaneo per alcuni, determinanti fattori:

- Coinvolge personalità del mondo dello spettacolo che hanno costruito la loro reputazione in altri domini considerati più *legittimi*, come quello cinematografico.
- Non si rivolge più a un pubblico generalista, vasto quanto prevedibile, le cui reazioni restavano nell'ombra.
- Mette in scena personaggi complessi, lontani da stereotipi consolatori.
- Introduce una continuità tra gli episodi, che non sono più semplici iterazioni procedurali di un cliché prestabilito ma espressione di una scrittura più complessa, di stampo letterario.
- Fa largo uso di citazioni e rimandi alla cultura cinematografica e televisiva, affrontando anche argomenti solitamente banditi da quest'ultima, come – ad esempio – violenza, omosessualità e razzismo.

Twin Peaks, dicevamo: la serie che più di ogni altra ha segnato una spaccatura netta nel mondo seriale, spostando in avanti i confini di quelli che, fino alla sua messa in onda, erano considerati invalicabili dalle narrazioni televisive. La serie di David Lynch, arrivato a lavorare per la TV dopo aver raggiunto la notorietà come regista cinematografico, non sarebbe potuta esistere senza i cambiamenti in corso in tutto il sistema dei media. Oltre alla maestria dello storytelling del regista statunitense e del suo co-sceneggiatore Mark Snow (autore, successivamente, di X-Files), Twin Peaks deve molto del suo successo all'esistenza di due innovazioni tecnologiche che avrebbero rivoluzionato l'interno sistema dei media: l'avvento del videoregistratore e quello delle primissime reti telematiche, basate sull'apporto amatoriale delle BBS e sulla rete Usenet, antesignani delle moderne forme di comunicazioni basate su internet.

Come descrive Henry Jenkins (1995) in una delle sue prime disamine sulle comunità di pubblici connessi, la possibilità di discutere - in una piattaforma che oltrepassa i limiti dello luogo - anche solo da parte di un ristretto gruppo di utenti (siamo nei primi anni 1990, periodo in cui la telematica è una pratica di nicchia a disposizione di pochi, appassionati, *nerd*) è fondamentale per rilevare il potenziale dirompente dei nuovi testi televisivi. *Twin Peaks* è una serie misteriosa e piena di enigmi, ben lontana nella struttura dai telefilm procedurali a cui era abituato il pubblico. Una serie caratterizzata da una narrazione orizzontale, difficilmente decifrabile da uno spettatore occasionale, distante dalla struttura classica formata da crimine, indagine e risoluzione. Per essere compresa a pieno - o per cercare di anticipare la risoluzione degli enigmi - diventa fondamentale la possibilità di ri-vedere un episodio. Per questo motivo a supporto del pubblico arrivano i videoregistratori, primo strumento a rompere le catene del palinsesto, permettendo la registrazione e la re-visione libera dagli orari imposti dai network.

Una volta individuato un particolare o messa a punto una fan-theory che possa spiegare, anticipando la serie stessa, le direzioni che questa abbia intenzione di intraprendere, c'è bisogno di comunicarla al resto del fandom: nasce quindi l'esigenza di sfruttare una rete telematica che permetta di mettere in collegamento quante più persone è possibile, in uno sforzo di "intelligenza collettiva" (Levy, 2002), mediante l'utilizzo di Usenet. Usenet era - ed è ancora - una rete mondiale formata da migliaia di server tra loro interconnessi, ognuno dei quali raccoglie gli articoli (o news, o messaggi, o post) che le persone aventi accesso alla rete inviano in una data gerarchia, in un archivio ad accesso pubblico, organizzato in gerarchie tematiche che contengono vari thread sullo stesso tema. (Jensen & James, 2002).

Un sistema di comunicazione asincrono, nato in ambienti universitari con scopi scientifici, il cui utilizzo è stato subito deviato, re-inventato, e piegato a scopi per i quali non era stato immaginato (de Certeau, 2002). Dopo poche settimane dalla messa in onda della prima puntata di *Twin Peaks*, scrive Jenkins (1995), il newsgroup *alt.tv.twinpeaks* divenne uno dei gruppi più attivi e prolifici di tutto il network, con più di venticinquemila persone coinvolte nella discussione sugli esiti della serie. All'interno del gruppo c'era chi teneva traccia di ogni evento narrativo, chi riportava interviste agli attori apparsi sulla stampa locale, chi decifrava – con la collaborazione degli altri spettatori - i criptici dialoghi apparsi negli episodi. La rete era diventata anche il veicolo principale per scambiarsi, tramite posta, videocassette VHS con gli episodi registrati, creando una proto-rete di scambio *peer to peer*, che caratterizzerà, nel decennio successivo, l'ascesa dei pubblici connessi. Lo spazio tra un episodio e un altro permetteva al pubblico di formulare speculazioni e teorie, individuare elementi che anticipavano l'esito degli episodi successivi su altri media (stampa, interviste televisive): per questa avanguardia non è più importante godersi semplicemente la narrazione, bensì emerge l'esigenza di risolvere l'enigma principale, “Chi ha ucciso Laura Palmer?” anche con il rischio di *rovinare* (o potremmo usare il neologismo *spoilerare*) il racconto. David Lynch per primo intuì il potenziale di coinvolgimento di una narrazione seriale complessa, densa, disseminata di indizi e di enigmi con cui ingolosire il pubblico.

Poco più di un decennio dopo, una nuova serie, *Lost*, di J.J. Abrams, sfruttò gli stessi meccanismi - ma avvalendosi di nuove tecnologie, questa volta incentrate interamente sui media digitali - per instillare nel pubblico la voglia di cooperare per risolvere e anticipare gli esiti della serie. A differenza di *Twin Peaks*, *Lost* ha dovuto fare del *mystery* la sua cifra stilistica per sopperire alla mancanza di un plot iniziale: la serie nasce infatti dall'idea abbozzata da un producer del network ABC, Jeffrey Lieber, corroborata dallo sforzo creativo di J.J. Abrams, Damon Lindelof e Carlton Cuse. Sfidare il pubblico a un gioco – per usare le parole di Jenkins – di gatto col topo, ha innescato un meccanismo di coinvolgimento simile a quello della fortunata serie di Lynch, ma, vista l'evoluzione del sistema dei media della metà degli anni duemila, con differenti protagonisti e diverse proporzioni. *Lost* si trasforma in un evento mondiale: seppur non trasmesso in contemporanea in tutto il mondo - il sistema televisivo dell'epoca non credeva questa potesse essere un'esigenza del pubblico - alle VHS spedite per posta di cui parlavamo poc'anzi, si sostituiscono i “rip”, video-registrazioni digitalizzate condivise tramite i primi network *peer to peer*, in particolare *eMule* e *Bittorrent*. I fan accedono con facilità alla rete che non è più uno strumento elitario e disponibile solo nelle università; la banda larga, tramite le reti ADSL, inizia a arrivare nelle case di ogni singolo spettatore, iniziando quel processo di integrazione e di erosione degli spazi a discapito dei mezzi di comunicazione di massa. Per una serie incentrata sul mistero, sulla disseminazione di indizi, diventa fondamentale la visione contemporanea col resto del mondo, per poter poi discutere sui forum e sulle nascenti forme di social network. Non solo fan-theory ma anche la possibilità di rivelare anticipazioni, mediante foto rubate dai set, o voci di corridoio provenienti da insider o sedicenti “gole profonde” all'interno della produzione. Il forum più importante diventa www.4815162342.com (prendendo il nome dalla misteriosa sequenza numerica che caratterizza tutta la serie), ma anche il blog *DarkUFO* diventa punto di riferimento, raccogliendo spasmodicamente ogni tipo di informazione disponibile: dai fotogrammi in HD (altra

innovazione tecnologica) ingranditi per cogliere indizi nascosti, alle trascrizioni di interviste e sinossi apparse sui mass-media di tutto il mondo. Il fandom, utilizzando i mezzi a propria disposizione, ha creato una vera e propria infrastruttura che mantiene e che interagisce, seppur in maniera indiretta, con gli autori della serie che, leggendo i forum (o, per usare un termine gergale che identifica questo tipo di attività passiva, *lurkando*) possono ottenere un feedback molto più granulare rispetto ai banali dati di audience e share.

Arriviamo quindi al 2016 e alla serie *Westworld* (HBO, 2016). Nell'epoca in cui la gabbia del palinsesto riesce a trattenere sempre meno prodotti audiovisivi, esistono ancora network che trasmettono (seppur su più piattaforme, in streaming) le puntate di una fiction seriale a cadenza settimanale, permettendo agli spettatori di utilizzare l'intercapedine che si crea tra un episodio e l'altro per cercare di anticipare, analizzare approfonditamente e risolvere i misteri che caratterizzano il racconto. Possiamo constatare come le stesse pratiche che abbiamo analizzato negli esempi precedenti persistano, oramai diffuse su scala mondiale. I network permeano le vite mediante dispositivi personali: le pratiche che in origine erano racchiuse nei computer delle università collegate a *Usenet* e poi nei pc casalinghi ci accompagnano, tramite smartphone e social network, invadendo ogni luogo e ogni tempo. Le serie vengono trasmesse ancora via etere, cavo e satellite come negli anni 90, vengono ancora condivise tramite canali *illegali* e personali come il file-sharing, come accadeva all'inizio del XXI secolo, ma anche quest'ultima pratica è stata assorbita dall'industria, che ora offre la possibilità di visionare qualunque episodio in streaming, ufficialmente, su tutti i propri dispositivi. Per quanto riguarda la serie in questione, *Westworld*, assistiamo a un sorpasso peculiare: lo sforzo di intelligenza collettiva del pubblico, mediante analisi e spoiler, arriva a decodificare quasi tutti gli enigmi presenti nella prima stagione dopo pochi episodi: diventa sempre più complesso riuscire a costruire un universo narrativo coerente e allo stesso tempo misterioso senza concedere, agli spettatori più accaniti, di sciogliere con largo anticipo le trame, anche quelle all'apparenza più intricate. Forse, per questo genere di narrazioni, il *bingewatching* - la fruizione bulimica di intere serie i cui episodi sono distribuiti "in blocco", senza rispettare alcuna cadenza seriale - smontando di fatto la sincronia dei pubblici, obbliga ogni spettatore a contare solo su sé stesso per risolvere i misteri della trama, permettendo agli autori di riprendere in mano il controllo sulla storia.

Lo spoiler, la potenza comunitarizzante dell'anticipazione

Abbiamo visto come le narrazioni delle serie tv si predispongono sempre di più seguendo una segmentazione cross-mediale basata, innanzitutto, su una complessità narrativa che abbraccia più linee di sviluppo, presupponendo forme di attività connessa da parte dei pubblici-utenti (Boccia Artieri, 2012).

I pubblici spesso raccolgono queste stimolazioni agendo all'interno degli spazi interattivi istituzionali; soprattutto propongono esse stesse altri ambienti di frequentazione, discussione e fruizione della serie. Sono spazi gestiti in modo autonomo, regolati da proprie abitudini e rituali che assumono forme diverse: dai blog alle pagine Facebook, dai forum ai canali di YouTube. Si tratta di nuove modalità di connettersi alle storie, in particolare a quelle basate su strutture narrative articolate, per renderle idealmente raggiungibili da qualunque spazio e in qualsiasi momento (Mascio, 2014).

Lo spoiler viene visto come la risposta di una sfida tra autori e pubblico che si ritrova ad avere un potere accomunante in quanto oggetto esso stesso di fandom: un para-testo che ha

pari dignità del testo originale, tale da essere studiato e decodificato, fino alla creazione di nuovi racconti, le *fan-theories* e le *fan-fiction*, veri e propri testi narrativi creati allo scopo di anticipare o estendere le conclusioni del testo ufficiale. Non di rado, infatti, questi testi finiscono per sfociare in nuove narrazioni completamente autonome dal testo originale o in riletture che, osservate successivamente, si rivelano più attente e attinenti alla mitologia della narrazione autentica. È il caso, ad esempio, della *Lost time loop theory* (reperibile ancora sul sito web www.timelooptheory.com), teoria sviluppata “in corso d’opera” dai fan, basata sulla narrazione progressiva e sugli spoiler raccolti in rete che costruisce un finale per molti più soddisfacente rispetto a quello originale.

A questo punto possiamo dare una definizione di spoiler che vada oltre il semplice e pruriginoso soddisfacimento di una curiosità a discapito del tempo diegetico della narrazione. lo spoiler è una strategia che il pubblico usa come meccanismo di difesa in risposta alle sfide sempre più complesse e accattivanti da parte degli autori. Lo spoiler, la sua ricerca, la sua diffusione, ha un forte potere accomunante tanto da diventare esso stesso oggetto di un fandom specifico di pari dignità testuale della narrazione originale. Anche attorno alle fan-theory, elaborate dagli spettatori sulla base degli stimoli trovati e diffusi in rete (dallo spoiler all’analisi dettagliata dei fotogrammi di un episodio), si instaurano specifiche pratiche sociali. I pubblici attivi cercano di anticipare la narrazione, disvelando i misteri proposti, tenendo sempre presente la coerente “tenuta” del *mondo possibile*. Le ipotesi più accreditate vengono lungamente discusse e sperimentate. A partire da ciò che viene visto nelle diverse puntate, il fandom cerca di ricostruire la fabula attraverso il dipanarsi l’intreccio, verificando le diverse ipotesi sulla base degli avvenimenti di ogni episodio seriale. Come abbiamo affermato prima, il mistero, l’uso del cliffhanger - l’interruzione brusca e inaspettata del racconto - servono a coinvolgere emozionalmente lo spettatore nella speranza di alimentare l’engagement col prodotto televisivo oltre i tempi della semplice fruizione. Ma oltre a questi desiderati effetti collaterali, ne emergono altri che, al di là degli scopi preposti, arrivano a mutare radicalmente gli equilibri dello scenario televisivo. Nei paesi non anglofoni come il nostro, in cui i prodotti statunitensi vengono mediati attraverso adattamenti linguistici, alimentare “artificialmente” la curiosità dello spettatore ha contribuito all’affermazione della condivisione peer to peer (per ricercare nuovi episodi, già trasmessi nei paesi d’origine ma ancora inediti in Italia) e del fenomeno del *fan-subbing* per sopperire alla mancanza del doppiaggio.

Facciamo un piccolo passo indietro. I pubblici italiani, in particolare le generazioni cresciute negli anni 90, hanno costruito il proprio immaginario spettatoriale mediante contenuti seriali d’importazione. È il momento, per intenderci, in cui i palinsesti dedicati al pubblico adolescenziale erano costituiti per la maggior parte da *teen drama* americani. Questa stessa generazione è anche la prima ad aver integrato i nuovi media nelle proprie abitudini di consumo. Alla passione generazionale per la serialità statunitense si affianca il conseguimento di competenze nuove concernenti l’uso delle tecnologie digitali e l’interazione on-line. Le abitudini di consumo degli appassionati di telefilm si sono quindi evolute parallelamente alle nuove offerte dei media digitali, come i collegamenti ADSL a banda larga e i formati seriali trans-mediali. I fan dei telefilm, non soddisfatti dalla programmazione delle serie Tv nelle reti italiane - che non sempre hanno brillato per regolarità delle trasmissioni e accuratezza dell’adattamento - hanno quindi adottato le reti peer to peer come canali di acquisizione alternativa degli episodi

(in lingua originale). La passione per le serie TV, quindi, converge con le emergenti culture partecipative legate alla rete, sviluppando nuove forme comunitarie. Gli spettatori, curiosi e appassionati, si riuniscono online interagendo e confrontandosi con altri soggetti con cui condividono un immaginario, prima che un'etica, un'ideologia o un'appartenenza territoriale. Il consumo mediale, oltre a dare vita a forme di socializzazione dell'esperienza di fruizione, può anche stimolare i consumatori stessi a diventare produttori di contenuti. In particolare, i membri dei soggetti collettivi in analisi, cominciano a produrre i sottotitoli delle serie Tv per consentire ai fan italiani di comprenderne i dialoghi in lingua originale.

La pratica del fan-subbing (dalla contrazione di *fan* e *subtitling*), emersa per la prima volta nelle comunità statunitensi di appassionati di anime giapponesi, si è così diffusa anche nelle culture seriali italiane. Nel sistema cross-mediale affiora spontaneamente un eterogeneo circuito distributivo di contenuti (i numerosi e vari canali del peer to peer, da *eMule* a *Bittorrent*, da *IRC* a *WinMX*) che consente di vedere gli episodi in anteprima e in lingua originale. I fan, a questo punto, possono così evitare le “costrizioni” dovute al meccanismo di broadcast tradizionale: possono aggirare il doppiaggio italiano che spesso non consente di fruire il prodotto nella forma in cui era stato concepito originariamente, ma, soprattutto, possono appagare la curiosità intellettuale e il coinvolgimento emotivo creati dalla forte serializzazione dei moderni telefilm. La distribuzione di serie come *Lost*, ad esempio, concepite per incentivare la curiosità e la partecipazione degli utenti, hanno stimolato l'emergere di circuiti di distribuzione e di produzione amatoriali molto più rapidi di quelli commerciali. All'interno delle culture partecipative sono quindi emersi sia un sistema di distribuzione amatoriale transnazionale sia processi di mediazione nazionale operati dai sottotitolatori che regionalizzano i contenuti stranieri in funzione della propria comunità linguistica (Barra, 2009).

L'affermazione di questo nuovo modello di fruizione, slegato dalla trasmissione broadcast, minaccia il sistema *ingessato* costituito dal monolitico palinsesto delle reti - soprattutto quelle generaliste - televisive. Tra il pubblico partecipativo e l'industria culturale la tensione è palpabile. Queste trasformazioni hanno avuto ricadute significative sul sistema televisivo italiano, che, trovandosi forse per la prima volta ad inseguire il pubblico in questi territori, rivoluziona i processi di distribuzione e localizzazione delle serie Tv. Esempio può essere il paragone tra la distribuzione italiana di *Lost* e il più recente “*The Walking Dead*”. Mentre nel 2004 la prima stagione di *Lost* è stata programmata dalla Pay Tv italiana con un ritardo di circa sei mesi, dal 2013 “*The Walking Dead*” è trasmesso con solo poche di distacco dalla messa in onda statunitense. Alcuni episodi eccezionalmente rilevanti, come i *season finale* o i *series finale* che, concludendo la stagione o l'intera serie sono particolarmente significativi ai fini della risoluzione dell'intreccio narrativo, vengono addirittura trasmessi in contemporanea col paese d'origine. Si tratta solo di un esempio di una tendenza alla sincronizzazione dei pubblici internazionali come effetto della convergenza digitale (Jenkins, 2007), che presuppone anche tempi più ristretti per il processo di adattamento e doppiaggio in italiano. In alcuni casi, i network hanno fatto riferimento diretto ad alcuni gruppi di fan-subbers, che, pur mantenendo un approccio amatoriale, hanno ottenuto risultati rapidissimi e qualitativamente più che sufficienti.

Le pratiche dello spoiling, del fan-subbing e del file-sharing sono elementi rilevanti nell'evoluzione della spettatorialità partecipativa. Un processo circolare che vede coinvolti da un

lato i pubblici connessi e dall'altro l'industria culturale, in una sfida continua tra forze sempre più equilibrate. Gli autori trans-mediali progettano esperienze narrative sempre più stimolanti e coinvolgenti, cui gli spettatori rispondono modellando le tecnologie di rete per soddisfare i propri bisogni, dando vita a fenomeni imprevisi (ma non sempre sgraditi) dall'industria.

Le pratiche dello spoiling, del fan-subbing e del file-sharing sono elementi rilevanti nell'evoluzione della spettatorialità partecipativa. Un processo circolare che vede coinvolti da un lato i pubblici connessi e dall'altro l'industria culturale, in una sfida continua tra forze sempre più equilibrate.

Gli autori trans-mediali progettano esperienze narrative sempre più stimolanti e coinvolgenti, cui gli spettatori rispondono modellando le tecnologie di rete per soddisfare i propri bisogni, dando vita a fenomeni imprevisi (ma non sempre sgraditi) dall'industria.

Conclusioni

Possiamo definire lo “spoiler” come Una strategia che risponde a una sfida tra pubblico e autore, attuata mediante una pratica accomunante volta a decifrare i misteri della narrazione, che genera paratesti che diventano a loro volta oggetto di fandom, con la nascita di comunità e siti dedicati alla loro diffusione. Nel nuovo scenario trans-mediale che si configura per ospitare le narrazioni filmiche, Aldo Grasso identifica un nuovo scenario in cui

La televisione sembra cambiare radicalmente, tra nuove reti ed offerte, consumi in ogni luogo e in ogni momento, il web che fa da meta medium [...] nell'area della produzione emerge la necessità di un approccio diverso al prodotto televisivo, che tenga in considerazione le differenti potenzialità della sua natura convergente e transmediale [...] cambiano i modi attraverso i quali si può sancire il successo televisivo: c'è il successo generalista, rilevato ogni mattina dai dati d'ascolto; c'è il successo di nicchia, più vicino alle pratiche di fandom; c'è poi il successo convergente. Un programma ottiene questo successo quando riesce ad innescare discorso, a far parlare di sé sia nelle reti sociali di relazione che nel più ampio panorama mediale (Grasso, Scaglioni, 2010).

L'attesa, lo spazio vuoto tra una serie e la successiva, si ri-configura come un meccanismo che permette ai pubblici di meditare sulle storie durante le fasi di stand by della programmazione. La sospensione fra una stagione e l'altra viene riempita da una tensione che si manifesta in modi diversi nelle relazioni online, occupando più livelli discorsivi. È determinata dal desiderio di congiunzione con la Serie tv; ed è forse proprio tale desiderio a muovere un'organizzazione narrativa basata sul percorso che mette in relazione le audience con l'oggetto desiderato (Voll, 2002).

La convergenza del sistema dei media, tangibile nelle molteplici modalità di fruizione che gli spettatori possono seguire per consumare i prodotti narrativi, permette a questi ultimi di poter determinare e anticipare le storie che precedentemente potevano essere seguite in maniera passiva.

Come sostiene Jenkins (2008), lo scontro tra la spinta *top-down* della convergenza dei soggetti produttivi (che fanno macchina, unendo le forze, creando macro-sistemi che comprendono società specializzate in ogni settore dell'entertainment, come ad esempio il colosso formato da Disney, Pixar, Abc, Apple e Marvel) e quella *bottom-up* della convergenza

dei pubblici, di matrice spontanea, è la causa principale dei cambiamenti osservati nel panorama mediale.

Questo ecosistema è attraversato da correnti contrastanti: attorno a queste aree di incontro e scontro, a queste forme di negoziazione, si definiscono i confini dell'ambiente comunicativo convergente. Tramite le pratiche di *spoiling* il testo narrativo diventa familiare prima della sua stessa fruizione; l'anticipazione permette allo spettatore di controllare la propria risposta emotiva, consente al pubblico di gestire autonomamente i termini della suspense. In quest'ottica i fan dello *spoiler* possono sembrarci meno aberranti: la suspense, quando troppo spinta, può mettere in secondo piano le dinamiche narrative e relazionali tra i protagonisti. Lo spoiler, in conclusione, è solo uno degli strumenti a disposizione dei pubblici connessi per avvantaggiarsi nella decodifica dei misteri inseriti nella narrazione, per sottrarre agli sceneggiatori parte del potere autoriale e rendere, in qualche modo, "proprie" le storie in cui ci si sente particolarmente coinvolti.

Bibliografia

- Andò, R. (2013), *Tempo di fruizione e forme di socialità on line: come cambia il rapporto tra serialità e audience nella connected television*, in Buonanno, M., a cura di, *Tempo di fiction*, Liguori, Napoli, 107-120.
- Artieri Boccia, G. (2012), *Stati di connessione: pubblici, cittadini e consumatori nella (social) network society*. Franco Angeli, Milano.
- Barra, L. (2009), *The mediation is the message: Italian regionalization of US TV series as co-creational work*, in «International Journal of Cultural Studies», 12 (5), 509-525.
- Brancato, S. (2011), *Post-serialità. Per una sociologia delle tv-series. Dinamiche di trasformazione della fiction televisiva*, Liguori, Napoli.
- De Certeau, M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Eco, U. (2006), *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, (Vol. 27), Bompiani, Milano.
- Giovagnoli, M. (2013), *Transmedia: storytelling e comunicazione*, Apogeo, Milano.
- Grasso A., Scaglioni M. (2010), *Televisione convergente. La tv oltre il piccolo schermo*, LINK idee per la televisione, Milano.
- Gray J., Mittell J. (2007), *Speculation on spoilers: Lost fandom, narrative consumption and rethinking textuality*, in «Particip@tions», 4(1), 1-35.
- Jenkins, H. (1995), “Do you enjoy making the rest of us feel stupid?” Alt.tv.twinpeaks, the trickster author and viewer mastery in Lavery, D., a cura di *Full of secrets: Critical approaches to Twin Peaks*, Wayne State University Press, 51-59.
- Jenkins, H. (2007), *Cultura convergente*, Maggioli Editore, Rimini.
- Jenkins, H. (2008), *Fan, blogger e videogamers. L'emergere delle culture partecipative nell'era digitale*, (Vol. 28), FrancoAngeli, Milano.
- Jansen, E., & James, V. (2002), *NetLingo: the Internet dictionary*, Netlingo Inc.
- Lévy, P. (2002), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli editore, Milano.
- Martin, B. (2013), *Difficult men: behind the scenes of a creative revolution: from The Sopranos and The Wire to Mad Men and Breaking Bad*, Penguin, Londra.
- Mascio, A. (2014), *La narrazione dell'attesa. Aspettative e attività delle audience nelle pause di programmazione delle serie tv.*, in «Between», 4(8).
- Sandvoss, Cornel. (2005), *Fans: The mirror of consumption*, Polity. Cambridge.

Nota bio-bibliografica

Emiliano Chirchiano, laureato con lode in “Comunicazione sociale, pubblica e politica” alla Federico II di Napoli con una tesi che indaga l'evoluzione e il ruolo cruciale della figura del “nerd” nel sistema dei media, è attualmente studente di dottorato di ricerca in “Scienze sociali e statistiche” presso l'ateneo Federiciano. È autore di articoli in materia di comunicazione e sociologia dei media pubblicati su importanti riviste scientifiche (Mediascapes Journal, H-Ermes journal of communication, Quaderni del circolo Rosselli, Comunicazioneepuntodoc). I suoi interessi di ricerca orbitano attorno l'influenza reciproca tra società e media, in particolare al rapporto ibridante tra tecnologie di rete, media audiovisivi e videogame.

<https://unina.academia.edu/EmilianoChirchiano>

Lynn M. Randolph e Donna J. Haraway: la parabola del cyborg tra scienza e narrazione

Linda De Feo

Università degli Studi di Napoli Federico II

DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5306>

Abstract

Oggetto della riflessione sarà il dialogo ideale tra Lynn M. Randolph e Donna J. Haraway. Si tenterà di osservare come la parabola narrativa della pittrice, racconto dei mutamenti di forma dell'umana identità corporea, sempre più erosa dalla tecnologia, costituisca il riflesso estetico del processo di *métissage* sensoinformazionale che trova compiuta realizzazione nella figura del *cyborg*, creatura chimerica collocata al centro della speculazione della filosofa.

Parole chiave: Corpo, organismo cibernetico, morfogenesi, biopolitica, fantascienza.

Object of reflection will be the ideal dialogue between Lynn M. Randolph and Donna J. Haraway. It will attempt to observe how the narrative parable of the painter represents the changes of human corporeal identity, which is eroded increasingly by technology. The works of the artist are aesthetic manifestations of the hybridisation metaphorized by the figure of cyborg, chimerical creature placed to the center of speculation of the philosopher.

Key Words: Body, cyborg, morphogenesis, biopolitics, science fiction.

Oggetto della mia riflessione è il dialogo ideale, mai interrotto, tra due autrici statunitensi contemporanee, la filosofa Donna J. Haraway e la pittrice Lynn M. Randolph, incrocio tra due parabole narrative che sembra delineare efficacemente alcune relazioni di scambio intercorrenti tra le esperienze del *politico* - intendendo quest'ultimo termine nella sua nobilissima accezione etimologica - e l'ipercontemporanea rappresentazione sociomorfica del corpo. _

Il filo virtuale che lega l'elaborazione teorica dell'una al patrimonio immaginativo dell'altra mostra come la filosofia, con l'ingresso nel mondo degli accadimenti, si immetta nel flusso della narrazione e, nutrendosi della variabile tempo, possa farsi racconto e configurarsi nei modelli plastici del linguaggio.

Quando il tempo in questione è quello degli uomini «non è possibile comprenderlo senza ricorrere, in un modo o nell'altro, a una forma di intelligenza narrativa»: in particolare, la sociologia, che costituisce un «tentativo di rendere conto del mutamento sociale», oltre a dispiegare una «tensione verso una verità empiricamente e intersoggettivamente accertabile o falsificabile», nonché a parlare di «forme, strutture, funzioni», intrattiene rapporti fecondi con la narrazione, incorniciando gli «oggetti del proprio discorso in un quadro temporale» e selezionandone i «tratti salienti» per «connetterli dentro una trama» (Jedlowsky, 2000: 199-200, 202).

Il realismo, visionario e metaforico, dei dipinti randolphiani, che rappresenta significati, strumenti e tropi della tecnoscienza, costituisce liminali immagini di transito tra sezioni e

capitoli dei libri harawayani, traducendo fedelmente sul piano della produzione di immaginario il nodo di organico e inorganico che nell'analisi della filosofa trova realizzazione nell'ibrida figura del *cyborg*, «finzione cartografica della [...] realtà sociale e corporea», intreccio che rende il confine tra fantascienza e vissuto quotidiano soltanto «un'illusione ottica» (Haraway, 1999: 40).

Nelle rispettive percezioni e disamine delle articolazioni significative dell'enciclopedia immaginativa contemporanea entrambe le autrici elaborano quello che potrebbe essere definito un *pensiero protecnologico*, sottolineando la rilevanza del dispiegamento delle umane potenzialità autopoietiche attuato dalla tecnica, mai sottovalutando, però, la funzione a volte svolta da quest'ultima nel processo di perversione morfogenetica che minaccia l'umanità.

Se la Randolph fonde il lontano, perturbante richiamo della scrittura spettacolarizzata di autori come Edgar Allan Poe all'eco di romanzieri come Philip K. Dick, James G. Ballard, Thomas Pynchon e di registi come George Romero e Ridley Scott, la Haraway si dice debitrice soprattutto nei confronti delle scrittrici statunitensi di *science fiction*, come Joanna Russ, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, che si interrogano su che cosa significhi avere un corpo nei mondi ad alta tecnologia e sulle capacità narrative del corpo dell'uomo, che, intento al proprio fare, abita il mondo poieticamente.

Fulcro dell'opera sia della pittrice sia della filosofa è appunto il corpo umano, il quale, riconfigurandosi, narra se stesso, racconta dei propri commerci con l'alterità macchinica, delle proprie coniugazioni con l'eteroreferenza tecnologica, del proprio essere radice da completare in una molteplicità di desinenze, al fine non soltanto di emendare carenze organiche, ma anche di potenziare il proprio dominio operativo. Racconta infatti delle proprie declinazioni plurime, realizzate durante i processi di «remapping sensoriale» (de Kerckhove, 1994: 45), che dimostrano quanto l'uomo appartenga a una «specie mutante» (Bachelard, 1995: 14) e quanto egli sia naturalmente incline ad abitare le proprie estensioni o incorporazioni elettroniche. Il corpo racconta della propria «evoluzione guidata» (Yehya, 2004: 13), vale a dire del proprio essere un sistema complesso in cui autosviluppo e progettazione esterna si compenetrano reciprocamente, e racconta del proprio tempo, che non è meramente il «tempo biologico», scandito dai ritmi organici della natura, ma è il «tempo sociologico» (Laborit, 1985: 64), scandito dai ritmi intrinseci al «potenziamento della comunicazione» (Haraway, 2000: 40). Racconta inoltre catastrofici eventi tecnologici, intesi come mutamenti di forma (cfr. Thom, 1980), passaggi di stato, e adombra destinazioni imprevedibili che reinterpretano creativamente performatività e caratteristiche, dando vita a diffrazioni - come, in maniera fortemente evocativa, suggerisce il dipinto randolphiano *A Diffraction*, del 1992 - attraverso la narrazione di storie eterogenee, spiazzanti metamorfosi che producono sé corporei multipli e che non oppongono più il naturale all'artificiale, ma li fondono, sostanziando la produzione di inedite identità e inusitate alterità con apparenze né vere né false, generate nella zona liminale tra la materia e la conoscenza, tra il presente e il futuro, tra la vita e la morte.

Riproposto come concetto-limite appartenente a «sistemi di significato prima incompatibili» (Balsamo, 1999: 172), il corpo ridelineato ridefinisce radicalmente i confini del rapporto tra i soggetti e il mondo esterno: concepito non come una semplice costruzione teorica o come un dato naturale da giustapporsi all'antinaturalità delle macchine o ancora come una superficie passiva su cui analizzare l'oggettività scientifica del dato, bensì definito come un'area di incrocio di cangianti codici di informazione e come un oggetto di conoscenza, il corpo costituisce un nodo generativo «material-semiotico» (Haraway, 1999: 127-128, 142) dai contorni mutevoli, materializzati nei rapporti interindividuali.

I cambiamenti necessari a soddisfare la dinamica degli umani mutamenti fisici sono ingenerati dall'azione congiunta dei «sistemi storici di relazioni sociali» e delle «anatomie storiche di corpi possibili» (*ivi*: 59), che induce ad attribuire alla definizione del termine *corpo* un significato relativo non soltanto alla struttura fisica, ma anche al «*territorio*, cioè alle funzioni vitali che il soggetto occupa, all'estensione di gesti, passioni, desideri di cui dispone, ai dispositivi sociali e simbolici che possiede, ai campi relazionali in cui si colloca» (Abruzzese, 1988: 94), dunque al suo orientamento nel mondo, modellato sulla base di accezioni specifiche del concetto di un'umanità mai definitivamente compiuta.

Ricondotto al suo senso polivalente, il corpo diventa nelle autrici il luogo sensibile in cui la consapevolezza degli umani di essere animali costitutivamente tecnologici sottrae le categorie interpretative allo sterile schematismo ispirato ad antiche antinomie e libera dall'aporia metafisica tra l'essere corpo e l'avere un corpo, che è alla base della storia della scienza occidentale, costituita da un incessante tentativo di trasferire le conoscenze dall'orizzonte biologico alla razionalità astratta, come se il rigore logico desse la misura del vero. La preminenza accordata alla *res* pensante, o addirittura computante, di cui furono emblematiche espressioni il *cogito* cartesiano e il *calculemus* leibniziano, ha condotto al forzato impoverimento del concetto di *res extensa*, degradata a mero supporto, alla cui raffinata complessità, di difficilissima interpretazione, furono attribuite soltanto proprietà meccaniche elementari, generando la convinzione che ogni dominio dello scibile fosse formalizzabile e descrivibile tramite principi, regole nonché elementi discreti e contestuali.

I percorsi rispettivamente artistico e scientifico delle autrici contraddicono, con assoluta determinazione, il processo di svalutazione del corpo, spinto fino al progetto di una possibile incarnazione di quest'ultimo in un'immarcescibile costruzione inorganica, sottolineando invece come le strutture sensomotorie costituiscano la sostanza dell'esperienza, motivino la comprensione concettuale e aiutino il soggetto a costruire realtà, rendendolo un elaboratore di informazioni, un produttore di senso, nonostante la sua ineluttabile marcia verso la dissoluzione e l'impossibilità di riscatto dal suo destino di malattia e morte.

Il tragitto narrativo della Randolph, partendo dal tema dell'immersione dell'uomo nella sacralità naturale dell'ordine cosmico e dal palesamento dell'invisibile forma di conoscenza, tacita, implicita, annidata negli oscuri ventricoli della carne, finisce per coincidere, come in un gioco di dissolvenze cinematografiche, con il racconto delle morfogenesi di un'identità corporea sempre meno biologica e sempre più erosa dalla tecnologia, riflesso estetico dell'amalgama tra ciò che è sempre meno umano e ciò che lo diventa sempre di più. Tale fusione attraversa i processi materiali e produce effetti nei modi di rappresentazione, promuovendo una radicale trasformazione sul piano epistemologico: come poc'anzi accennato, le linee di demarcazione tra i dualismi - natura e cultura, biologia e tecnologia, pensiero e carne, identità e alterità - con cui per secoli si è drasticamente spiegato il mondo si stemperano, mentre la tecnoscienza diventa il luogo di collasso delle frontiere disciplinari nonché delle categorie classiche della filosofia.

La disgregazione dei modelli analitici tradizionalmente usati per strutturare la realtà, derivanti dalla fondamentale divisione tra organico e inorganico, viene rappresentata dalla pittrice in opere come *Self-Consortium*, del 1993, che ritrae una giovane donna, la quale, attraverso uno specchio impossibile che è anche una microgalassia, osserva il proprio doppio androide o transindividuo, mentre un filamento ondulato di DNA, che è anche la serpentina di una galassia, marca la soglia tra spazio interno e spazio esterno intorno a cui orbita il meticcio autoconsorzio. «Come la donna-ragno [...] secerne la ragnatela dal proprio corpo, il clone ostenta la propria artificialità bioelettronica» (Randolph, 1993: 7) nell'anatomia di un corpo

possibile in cui è riconoscibile il soggetto contaminato della contemporaneità, disseminato nello spazio, segnato da una profonda trasformazione dell'umano rapporto con il mondo, «un essere nomade, in grado di soggiornare in una situazione spazio-temporale frammentata, in una serie di identità provvisorie, mutevoli e fluttuanti», che racconta ben altre storie rispetto al soggetto della modernità, «solido, unico, durevole nel tempo» (Pecchinenda, 2008: p. 114), dai contorni ben definiti, protagonista delle narrazioni mitiche occidentali sui processi di costituzione dell'identità.

Gli organismi cibernetici, potentemente tratteggiati dalla Randolph, vengono generati da «uteri tecnoscientifici» (Haraway, 2000: 41), aggirano il consueto ciclo della parabola fisiologica, disincagliano il processo di replicazione dal piano riproduttivo biologico, si realizzano in un mondo «senza genesi» che potrebbe diventare un mondo «senza fine» (Ead., 1999: 41), negando l'origine dal magma primordiale e l'annichilimento nella cenere finale. Gli ibridi chimerici adombrano «l'orrido *telos* apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta» (*ibidem*), compiutamente dispiegato nel dipinto *Annunciation of the Second Coming*, del 1996, comparso sulla copertina del testo harawayano *Testimone_Modesta@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*, in cui un messaggero dalle ali trasparenti annuncia l'avvento del Redentore, anzi della Redentrice, sinuosa immagine di un corpo digitalizzato, realizzazione delle inquietanti fantasie di trascendenza tecnologica e di immortalità disincarnata vagheggiate dalla cibernetica biologica. Rielaborando sul piano pittorico l'orizzonte concettuale della Haraway, l'artista paventa le probabili destinazioni dello sradicamento del pensiero da una specifica struttura organica, esiti identificabili in un'inquietante trasmutazione della forma-uomo. L'arcana figura fantasmatica sembra solennemente sfidare l'universo materiale in cui agisce il corpo, profetizzando la sostituzione di quest'ultimo con un custode dei bit che ne descrivono la struttura, un «simbionte del codice» (Longo, 2003: 47), precipitato ultimo del *métissage*, realizzato dall'*homo technologicus*, tra essere umano e protesi sensoinformazionali.

La virtualizzazione digitale e il panopticon elettronico annunciano la definitiva conquista di un corpo che era sopravvissuto al saccheggio delle ricchezze naturali del pianeta e lasciano emergere una potente forma di eugenismo cibernetico, sortita dal connubio tra scienze della vita e scienze dell'informazione, nonché legata a una tecnoscienza economica in cui il «mercato unico esige la commercializzazione dell'insieme del vivente e la privatizzazione del patrimonio genetico dell'umanità» (Virilio, 2000: 124).

I corpi ritratti dalla Randolph e descritti dalla Haraway raccontano compassionevoli storie, raffigurazioni emblematiche di una natura altamente tecnologizzata e tragicamente profanata, che crea «manufatti bastardi», fatti di scienza e morte, come, ad esempio, la donna-topo di *The Laboratory, or The Passion of OncoMouse*, del 1994, altra presunta salvatrice della specie umana, «animale vivente [...] adatto/a alle rivendicazioni [...] dei diritti sollevate dai movimenti ecologisti» (Haraway, 2000: 34, 119). Nuova alterità, paradosso di carne, crudele forma di esistenza altra che giustifica l'effeatezza e sublima il sadismo, la cavia è il sito per il trapianto di un gene tumorale umano che produce cancro al seno, un modello di ricerca transgenico, ed è il primo animale brevettato al mondo,¹ ridefinito come invenzione e come merce circolante nei

1«Le controversie che hanno circondato la brevettazione e la commercializzazione del 'topo di Harvard' sono state al centro dell'attenzione della stampa scientifica e popolare in Europa e negli Stati Uniti. [...] Il 12 aprile 1988 l'ufficio federale dei marchi e brevetti concesse un brevetto a due ricercatori genetici, Philip Leder della Scuola di medicina di Harvard e Timothy Stewart di San Francisco, che lo intestarono al presidente e agli amministratori dell'Harvard College. L'ulteriore concessione del brevetto alla E. I. Du Pont de Nemours & Co.

circuiti di scambio del capitale transnazionale. Grumo di natura, tecnica e potere, l'*OncoTopo™* consente allo «scrittore di un codice brevettabile» di assurgere al ruolo di «autore della vita» (*ivi*: 138), di una forma di vita adulterata, dalla biochimica tradita e dal *telos* biologico deviato. Il ratto umano è una figura che appartiene «ai drammi sacri e profani della storia della salvezza tecnoscientifica, ai suoi debiti misconosciuti con la narrativa di matrice cristiana che pervade il discorso scientifico statunitense» (*ivi*: 85), è una «figura di violazione e insieme di possibilità», che, incrociando le categorie, appare così simile a un vampiro da interpretare «narrativamente la purezza della genealogia, la certezza della specie, il confine della comunità, l'ordine del sesso, la chiusura della razza» (*ivi*: 119). Costretto a covare una morte inoculata, il mammifero transpecifico oltrepassa l'avvenire prima ancora che si attualizzi, collocandosi in un flusso temporale ritoccato, non più adagiato sulla naturale sequenza passato-presente-futuro: oggetto della sorveglianza tecnoscientifica transnazionale, del consumo feticistico di uno sguardo indagatore che viola ogni limite, questa vittima sacrificale, icona del dolore, viene ritratta come un'immagine cristologica, con una corona di spine sul capo, mentre, rappresentando l'umana mortalità in modo potente, vive e racconta il mistero della carne «in una storia [...] di salvezza» che narra di «progresso», «democrazia» e «potere economico» (*ivi*: 118, 125).

Attraverso uno slittamento temporale a ritroso, è possibile ricostruire il filo logico dipanato nelle narrazioni delle autrici risalendo fino al 1989, anno in cui fu realizzato *Cyborg*, ritratto di una studentessa cinese che evoca tragicamente l'eccidio di Piazza Tienanmen, confluito sulla copertina del testo harawayano *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Un'entità animal-umano-macchinica, immersa nella suggestiva, e forse promettente, solitudine di un paesaggio lunare, costituisce l'espressione visuale di una probabile rinascita dallo stato di ottundimento in cui versa l'uomo sulla Terra, stagliandosi su uno sfondo illuminato da scintillanti galassie e dalla luccicante trascrizione delle formule matematiche della teoria della relatività einsteiniana e della teoria del caos. L'osservazione del quadro, facendo riecheggiare le riflessioni della Haraway, induce a cogliere un'ispirazione utopica, che questa volta richiama l'idealità più del buon luogo che del non luogo: aggregato di natura, tecnica e testualità, impegnato a «funzionare in termini di comunicazione», il *cyborg* è una «risorsa immaginativa ispiratrice di accoppiamenti assai fecondi», potente espressione dell'inestricabile legame tra fantasia e materialità, i «due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica» (Ead., 1999: 40, 41, 148).

Diffrazione rispetto alla visione platonica, e ai cicli di racconti tecnoscientifici che essa ha generato, l'organismo cibernetico restituisce «in metafore l'inquietudine dell'individuo sottoposto alla tensione mortale che investe la sua identità, ciò che gli ha permesso di riconoscersi e narrarsi all'interno delle pratiche della comunicazione» (Brancato, 2014: 144). Interpretando una particolare versione del rapporto tra il corpo e la macchina, esso si colloca ai margini, vive la condizione di non definita appartenenza e sposta continuamente le frontiere di una soggettività processualmente transitante, costantemente mutante, non più unica ma

per lo sviluppo commerciale è diventata il marchio della simbiosi tra industria e accademia nel campo della biotecnologia dalla fine degli anni settanta in poi. Con una concessione illimitata a Philip Leder per lo studio della genetica e del cancro, la Du Pont è stata uno dei maggiori sponsor della ricerca. La Du Pont fece successivamente degli accordi con i laboratori Charles River di Wilmington nel Massachusetts, per commercializzare *OncoTopo™*. Nel suo *Listino Prezzi* del 1994, Charles River pubblicava cinque versioni di questi topi portatori di differenti oncogeni dei quali tre si traducevano in tumori al seno. Questi roditori possono contrarre molti tipi di cancro, ma quello al seno è stato quello semioticamente più potente nella stampa come nel brevetto originale» (Haraway, 2000: 20).

molteplice, non totale ma parziale. È appunto la parzialità il punto di vista dei saperi situati collocati nel corpo, «sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato» (Haraway, 1999: 120), la visione dal basso, posizionata oltre la dicotomia tra concezioni assolutizzanti e prospettive relativistiche: nell'organismo cibernetico «non c'è la pulsione a produrre una teoria totale, ma c'è un'intima esperienza dei confini, della loro costruzione e decostruzione. C'è un sistema di miti in attesa di diventare un linguaggio politico su cui basare un modo di guardare la scienza e la tecnologia e di sfidare l'informatica del dominio per un'azione potente» (ivi: 83). Solo una prospettiva parziale sembra offrire la possibilità di investigazioni valide e prefigurare il raggiungimento dell'oggettività, connessa a corpi particolari, a ubicazioni circoscritte e a conoscenze radicate, localizzabili, critiche, atte a supportare la costruzione di reti interattive, definite «in politica solidarietà e in epistemologia discorsi condivisi» (ivi: 115). Dimoriamo e in noi dimora un «genere di figure che mappa universi di sapere, potere e prassi. Leggere queste mappe [questi racconti] attraverso competenze ibride e multiple, senza l'anelito totalizzante» (Ead., 2000: 39), si rivela funzionale in un duplice modo.

Innanzitutto si offre come strumento per interpretare l'antroposfera complessificata. Costituendo un «sé supremo finalmente libero da ogni forma di dipendenza, un uomo nello spazio», il *cyborg* «salta [infatti] il gradino dell'unità originaria, dell'identificazione con la natura in senso occidentale: questa è la sua promessa illegittima, che potrebbe portare al sovvertimento della sua teleologia da guerre stellari» (Ead., 1999: 41-42) e a un'inversione del fatale ritorno alla polvere nucleare. Bisogna riconoscere che se da un lato esso interpreta la ricostruzione del mondo operata dalla razionalità scientifica e dall'efficienza tecnologica, che dischiude prospettive di astrazione illimitata, dall'altro costituisce ineludibilmente un'esperienza di apertura del soggetto nei confronti di un ambiente in cui si dissolve la violenza caratterizzante la categorica separazione tra natura e cultura.

«Figli illegittimi del militarismo e del capitalismo patriarcale» nonché del «socialismo di Stato», le creature ibride, come tutti i «figli illegittimi», sono spesso «infedeli alle loro origini» e riscrivono «attivamente i testi dei loro corpi e della società. In questo gioco di lettura la posta è la sopravvivenza» (ivi: 42, 78). Le nuove forme di vita potrebbero diventare fonte di ispirazione per una politica che non si traduca esclusivamente nella protezione di specifiche forme di vita associata, ma anche nella difesa della vita stessa, intesa non come semplice falda biologica, filo verticale tra la nascita e la morte, bensì come fenomeno pluridimensionale, discontinuo, stratificato, meticcio, invasivo ed esteso dall'artificialità.

Una politica conscia di governare una vita che diventa costantemente altro da sé può e deve volgere lo sguardo verso i territori liminali abitati dagli esseri chimerici, laddove la transizione verso il nuovo è supportata da una rete di legami potenzianti, laddove l'identità ingloba l'alterità, in particolare quella di tipo tecnologico, in una relazione che, per quanto problematica, pericolosa e dunque suscettibile di una valutazione responsabilmente selettiva, sia riconducibile a un nesso di reciproca e feconda implicazione. La coesistenza tra il sé e l'altro da sé è del resto splendidamente rappresentata dall'evento originario, la nascita, che mette in discussione l'azione escludente e difensiva dell'organismo, arricchito da una risorsa interna, la tolleranza, in grado di segnare il momento del concepimento, scattando più nei confronti della differenza che della somiglianza, inducendo a ricevere un *hospes hostis* e a proteggere l'estraneo quanto più è tale, dunque non *nonostante*, ma *in ragione* della sua alterità.

Collocando i concetti in un *pluriversum* semantico di registri espressivi differenti, nella tragica coscienza di quanto la vocazione della biopolitica continui ad assumere, a tratti, un'ispirazione mortifera, legata al proprio intento di difendere la vita biologica, spesso tanto

caparbio da finire per esporre quest'ultima al suo temibilissimo contrario, le autrici mostrano una delle più paradossali contraddizioni della contemporaneità, ossia il drammatico cortocircuito tra politica e vita. Attraverso un processo di decostruzione genealogica, realizzato sul piano figurativo e scientifico, la Randolph e la Haraway, nell'acquisita consapevolezza dell'irrealizzabilità politica di una democrazia che non sia costantemente esposta al pericolo del totalitarismo economico, ripensano alle categorie ermeneutiche tradizionali per descrivere i mutamenti epocali realizzatisi e ne disegnano la linea d'ombra, oscillando sulla fluttuante striscia di confine tra storia, politica e sociologia.

La lettura dei racconti dei corpi ibridati rappresenta lo strumento per interpretare le molteplicità eterogenee, che sono al contempo

necessarie e impossibili da appiattare in combinazioni isomorfe oppure in liste cumulative. Questa è la geometria che appartiene ai soggetti. La topografia della soggettività è multidimensionale; perciò la visione lo è altrettanto. Il sé soggetto di conoscenza è parziale in tutte le sue forme, non è mai finito né integro, né semplicemente c'è, né è originale; è sempre costruito e ricucito imperfettamente, e *perciò* capace di unirsi a un altro, per vedere insieme senza pretendere di essere un altro (*ivi*: 117),

proteso verso aperture rese possibili da una parzialità non fine a se stessa, ma proiettata verso inattesi collegamenti.

Decifrare le mappe tracciate dai corpi contaminati suggerisce dunque un modo di concepire la scienza, e i suoi racconti, nonché la tecnologia come espressioni polemiche nei confronti dell'autorità assolutizzante, che «promette trascendenza di ogni limite e responsabilità» (*ivi*: 113). La riprogettazione del corpo biologico descritta dalla pittrice e dalla filosofa ha richiamato la questione dell'esistenza di una misura dell'agire umano, proponendo una visione etica del tecnomondo come sistema complesso che sappia offrirsi al giudizio della comunità, mettendo fortemente in discussione l'aprobabilità della natura come fonte normativa: l'animale che in *Cyborg* avvolge in un abbraccio protettivo la fanciulla androide sembra voler suggerire che, nella continua ridefinibilità del mondo consentita dall'artificio, l'autoespansione umana, per modulare il proprio dischiuso progettarsi, potrebbe assumere l'istituzione natura come limite all'azione dell'*homo cultura*. Per quest'ultimo, una «misura *ab intra*», che funzioni come «misura oggettiva *ab extra*» dal libero disporre di se stesso, come individuo e come collettività, può venire da quella «*Φύσις* da cui è determinato come vita, *ζωή*», che non è solo principio vitale, mero sostrato biologico, ma «forma di vita, *phylum* e specie» (Mazzarella, 2003: 119), vita qualificata, arricchita di connotati formali, che da sempre include come «termine correlato, la *τέχνη*» (Esposito, 2004: 4-5). L'*homo cultura* tende a identificare la normatività con i *βίοι*, le articolazioni storiche e culturali della stessa vita umana, non considerando la *ζωή* come fonte normativa: l'imperativo etico nella società tecnologica consiste nel valorizzare il radicamento dei *βίοι* nella *ζωή*, «forma di vita obbligante», «vero *humus*» dell'«*homo humanus*» (Mazzarella, 2003: 120).

Nella convinzione che l'apertura a una concezione più fluida dell'uomo, sotto il profilo sia filogenetico sia ontogenetico sia performativo, non debba essere limitata da definizioni antropocentrate e meramente autoreferenziali, le autrici avanzano l'ipotesi che la stabilità di un'etica della misura, pur attenta a rifuggire le aporie appartenenti a concezioni immobiliste della natura, sia comunque dovuta all'invariante dinamica di una forma di vita che si replica rispettando il paradigma della propria riconoscibilità: l'identità umana deve sapersi riconoscere

difendendo la norma biologica custodita nella propria fisiologia, perimetrando le potenzialità dell'*homo cultura* e tracciando il confine normativo per l'apprensione di sé.

La specificità biologica dell'uomo, rispetto all'animale, consisterebbe nel suo non avere una *Umwelt*, vale a dire un insieme delle condizioni necessarie e necessitanti, ritagliate all'interno di un *milieu*, complesso degli elementi di uno spazio vitale collegati tra loro secondo leggi di natura, ma nell'avere soltanto una *Welt*, un orizzonte, in linea di principio illimitato, dell'apertura esistenziale:

ogni costellazione percepita di condizioni – e queste sono già arbitrarie – viene spezzata con l'immaginazione, e questo in direzioni imprevedibili e nuovamente arbitrarie, e l'uomo si muove a partire da questi fatti immaginati esattamente come da quelli rinvenuti; un essere, per il quale sta aperta l'intera ricchezza dello spazio e del tempo, possiede dunque mondo e non ambiente (Gehlen, 1990: 117).

Il mondo, però, è posseduto solo grazie all'ambiente, che, se non «specifica» l'uomo come tale, lo «genera» come animale, rendendo possibile la sua «speciazione» (Mazzarella, 2001: 337). L'istituzione natura come istituzione prima, come insieme di parametri variabili, consente l'istituirsi stesso dell'azione nel cosmo, imponendo «limiti che non sono solo fattuali e contingenti», ma anche «di principio» (Id., 1998: 571). L'uomo, più che vincolare la società unicamente alla difesa delle istituzioni, intese come il principale mezzo per far funzionare la capacità autonormativa, dovrebbe dunque dischiudere il ventaglio delle possibilità di quest'ultima, capace di generare un equilibrio tra il soggetto e il cosmo.

Si rivela funzionale, dunque, un sentimento di comune appartenenza a un'entità, che, trascendendo il singolo individuo, induca a riscoprire un fondamento teoretico della dinamica coevolutiva tra corpo e tecnologia, tra specie e ambiente, una dimensione etica in grado di informare l'economia strategica dell'agire. La riscoperta di un primato della coscienza come capacità di riformulazione degli orizzonti di senso dell'azione permette alla fisica, «oggettivazione manipolante della natura», alla filosofia, «soggettivazione autocentrata dello psichico» (*ivi*: 577), e alla sociologia, riconoscimento fondamentale dell'apertura dell'identità, di reperire una misura e di riconfigurare gli esiti del percorso storico. La natura su cui può fondarsi la «teorizzazione di un rinnovato diritto naturale» è quindi la «comune biologia dell'essere umano come *invariante dinamica*» (Id., 2001: 338) del divenire culturale, archetipo naturale delle possibilità storiche della cultura: «il diritto naturale è il diritto a questa comune *possibilità biologica* come divenire culturale della natura umana», aspirazione della vita a «conservare se stessa nella continuità della forma che divenendo è» (*ibidem*). Alla «durata riconoscibile di una *funzione*» resta comunque vincolato l'«*accidente*», che si appella a un'etica della sacralità della natura umana, la quale avanza un «diritto sostanziale all'intangibilità», ancorato alla legge viva della vita che vuole vivere come «identità diveniente nella dimensione dell'autoriconoscimento» (*ivi*: 339-340). «La semantica della teleologia della natura», sganciandosi da un finalismo cosmico, deve trasferirsi dall'orizzonte della sostanzialità e universalità alla dimensione della funzionalità e località: il diritto naturale, che ancora può realizzarsi, è avvinto a un *telos* che è il tempo dell'evidenza sperimentale, dell'osservabilità empirica, della permanenza riconoscibile di forme-funzioni nella loro nicchia di sopravvivenza, «forme riconosciute da una forma che si autoriconosce» (*ivi*: 341), senza le quali non ci sarebbe né divenire naturale né divenire storico. «Il riconoscimento del carattere *situato* di ogni discorso stabilisce le coordinate di una posizione da cui non si può più prescindere a meno di cadere in un ingenuo positivismo o in un indifendibile universalismo astratto della conoscenza» (Jedlowsky, 2000: 198).

Ineludibile è il fatto che la tecnica, innervandosi nella carne degli individui, diventi un elemento fondamentale del corpo e al contempo, insinuandosi nelle strutture del cosmo, finisca per pervadere gli «ordini di significazione» delle collettività, «segni» e «sogni» (Haraway, 2000: 35) che, condivisi a livello planetario, rispecchiano e promuovono i processi dispiegantisi sullo sfondo storico della vicenda dell'umanità.

La «svolta epocale» che caratterizza la contemporaneità è segnata dalla fine dei «grandi racconti» e dal «sospetto che il pensiero narrativo sia più capace di cogliere le verità [sempre penultime] dell'esistenza umana di quanto non lo sia il pensiero logico, astratto, scientifico» (Vattimo, 1997: 84). Se è vero che la parzialità e lo «statuto di finzione euristica» delle piccole storie rappresenta la migliore garanzia per produrre saperi non ideologici, è vero anche che ogni discorso scientifico va inteso come il «risultato di un'attività *poietica*, mimesi e interpretazione [...] della realtà che intende rappresentare»: nella consapevolezza che il riconoscimento dell'«indeterminatezza» e del «carattere inevitabilmente 'fittizio' di ogni discorso sul mondo» sia finalizzato non all'annullamento di «ogni specificità dei discorsi nel *mare magnum* della narrazione», ma alla comprensione dell'importanza del ruolo svolto da quest'ultima nella vita sociale e rispetto agli interessi delle scienze umane (Jedlowsky, 2000: 183-184), la filosofa e la pittrice, rifuggendo sterili binomi che oppongono la teoria sociale all'immaginario, lasciano esplodere la propria energia immaginativa e la convertono in una poetica del corpo. Evocando la forza plastica dell'uomo, il quale, nell'inesauribile conflittualità e nell'infinita teoria di contraddizioni riservatigli dall'esistenza, è chiamato a riconfermare la propria libertà e la propria responsabilità, ad attribuire senso a sezioni finite dell'infinità dell'accadere, molto spesso insensata, e ad operare scelte coscienti di fronte all'ardito processo di avanzamento tecnologico, la Haraway riflette su come «il corpo gerarchico di un tempo [sia] stato sostituito da un corpo-*network* dotato di complessità e specificità veramente meravigliose. [...] [Queste] specificità sono indefinite se non addirittura infinite e nascono a caso; eppure queste straordinarie variazioni sono il mezzo cruciale tramite cui si mantiene la coerenza individuale del corpo» (1999: 155).

Nell'individuazione degli indissolubili legami tra la vita e le sue rappresentazioni, nella consapevolezza della necessità di una congiunzione tra il simbolico e il materiale, fondamentale elemento d'ispirazione per l'invenzione tecnica, incapace di nutrirsi esclusivamente di rigore concettuale, nella ricorrente traslazione dei significati, propria della metafora, compulsivamente presente nelle opere di entrambe e, infine, nel rifiuto del continuismo di ogni filosofia della storia, il periodare estetico della Randolph e la logica immaginativa della Haraway mostrano come le scienze umane e l'arte possano raccontare ancora storie, ma storie davvero diverse, eterogenee, diffrazioni narrative, come si è detto, ridisegnando la trama di vicissitudini, spesso dolorose, dell'infinito (?) dramma umano.

Bibliografia

Abruzzese A. (1988), *Il corpo elettronico. Dinamiche delle comunicazioni di massa in Italia*, La Nuova Italia, Firenze.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.

Balsamo A. (1999), “Forme di personificazione tecnologica: interpretazioni del corpo nella cultura contemporanea”, in Featherstone M., Burrows R., a cura di, *Tecnologia e cultura virtuale. Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk*, Franco Angeli, Milano.

Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, Caserta.

Esposito R. (1999), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

Id. (2004), *Bíos*, Einaudi, Torino.

Id. (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.

Gehlen A. (1990), *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli.

Haraway D. J. (1999), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Ead. (2000), *Testimone_Moderata@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*, Feltrinelli, Milano.

Jedlowsky P. (2000), *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

Kerckhove de D. (1994), “Remapping sensoriale nella realtà virtuale e nelle altre tecnologie ciberattive”, in Capucci P. L., a cura di, *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, Bologna.

Laborit H. (1985), *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori.

Longo G. O. (2001), *Homo Technologicus*, Meltemi, Roma.

Id. (2003), *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma.

Mazzarella E. (1998), *Individuo e comunità nello spazio planetario. Verso un'ecologia dello spirito*, in «Iride», anno XI, (25), 567-578.

Id. (2001), *Vita, natura, diritto: la critica di Piovani al giusnaturalismo e le prospettive del diritto naturale*, estratto da «Archivio di storia della cultura», anno XIV, 333-341.

Id. (2003) “Giebt es auf Erden ein Maass? Es giebt Keines...”, in Cantillo G., Papparo F. C., a cura di, *Eticità del senso. Per una teoria del soggetto*, Luciano, Napoli.

Pecchinenda G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli.

Randolph L. (1993), *The Ilusas (deluded women). Representations of Women Who Are Out Of Bounds*, relazione presentata al Bunting Institute, Cambridge (MA), 30 novembre.

Thom R. (1980), *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Torino, Einaudi.

Vattimo G. (1997), *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Paravia, Torino.

Virilio P. (2000), *La bomba informatica*, Raffaello Cortina, Milano.

Yehya N. (2004), *Homo Cyborg*, Milano, Elèuthera.

Nota bio-bibliografica

Linda De Feo è ricercatrice di *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Autrice di numerosi saggi, ha pubblicato i volumi: *Philip K. Dick. Dal corpo al cosmo* (Cronopio, 2001), *Dai corpi cibernetici agli spazi virtuali. Per una storiografia filosofica del digitale*, (Rubbettino, 2009) e *Per un'ermeneutica del cyberspace. Lineamenti storico-filosofici* (ad est dell'equatore, 2013).

Antonio Cavicchia Scalamonti (2015), “L’illusione senza avvenire”, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Antonio Camorrino
 Università degli Studi di Napoli Federico II
 DOI: <https://doi.org/10.6093/2532-6732/5307>

Ne «L’illusione senza avvenire» – testo edito presso la casa editrice Ipermedium – il sociologo napoletano Antonio Cavicchia Scalamonti presenta una sintesi teorica di alcune rilevanti e attuali questioni. Il lavoro, che già nel titolo riecheggia un importante scritto di Sigmund Freud sul medesimo tema, mira ad approfondire – ovviamente dall’osservatorio proprio dell’autore –, l’analisi di un particolare e controverso oggetto di indagine: la relazione tra l’essere umano e il mondo in assenza di qualsivoglia “cupola divina” (Cavicchia Scalamonti, 2015: 12). Un dialogo ideale tra esponenti di discipline diverse è favorito dalla dimestichezza con cui Cavicchia Scalamonti maneggia l’armamentario concettuale messo a punto dal grande intellettuale viennese e dai suoi epigoni – strumentario impiegato, peraltro, senza mai svestire i panni del sociologo della conoscenza.

L’intero scritto ruota intorno, come si accennava prima, alle implicazioni socio-psicologiche determinate dalla dissoluzione dell’universo simbolico religioso. Il sociologo partenopeo per mezzo di una articolata riflessione pone in evidenza i rovesci psicologici ingenerati dall’adesione esistenziale a tutti quei dispositivi di senso che fondano la propria autorità sul fascino consolatorio esercitato dalle – nelle parole di Louis Rougier – “illusioni ontologiche” (citato in Cavicchia Scalamonti, 2015: 19). La religione cristiana, istituzione che per secoli ha coltivato questo tipo di illusione – afferma l’autore – edifica il suo millenario successo sulla promessa di immortalità che soggiace al suo intero impianto metafisico. L’uomo, angosciato dalla cognizione della sua finitudine, trova nella credenza nell’aldilà un potentissimo supporto emotivo. Tale sentimento rassicurante – attivo quantomeno per un *buon cristiano* – irradia l’intera esistenza dello “*homo religiosus*” emancipandolo dalla signoria del divenire in cui questi, *volens nolens*, è irretito (Eliade, 2009). La narrazione religiosa è in grado di assicurare agli uomini solidi rifugi di senso proprio perché la questione escatologica non fa problema: conformarsi ai precetti della dottrina costituisce per un verso, il *vademecum* del transito terreno e, per l’altro, il lasciapassare per l’eternità. Tuttavia, il prezzo da pagare per fondersi in questo *abbraccio fusionale* – sottolinea il sociologo partenopeo –, consiste nel rinunciare alla propria autonomia, alla propria capacità di autodeterminazione: processo questo che, in una parola, va sotto il nome di “infantilizzazione” (Cavicchia Scalamonti 2015: 28).

La modernità, secondo la celeberrima definizione di Kant, si inaugura con “l’uscita dell’uomo da uno stato di minorità” per mezzo dell’ausilio della ragione. Eppure proprio i successi dell’Illuminismo, se da un lato rendono finalmente gli uomini padroni del loro destino, dall’altro li costringono a un’amara consapevolezza: fare i conti, vita natural durante, con la precarietà dei significati ultimi in assenza di un ancoraggio trascendente (Cfr. Berger, 1984). L’individuo moderno – soggetto animato dall’*ethos* tipico della classe borghese – sequestra quote crescenti di potere al dominio centenario della ierocrazia, affermandosi prepotentemente sulla scena sociale. La comunità tradizionale, regolata da immutabili valori sovramondani, lascia il posto a una società in cui ogni componente può determinare – quantomeno in linea di

principio – il corso di azioni della propria biografia: nella transizione dalla premodernità alla modernità – per dirla con Gino Germani (1991) – si consuma il passaggio da una condizione “prescrittiva” a una “elettiva”. Questa rivoluzione cosmologica produce però un poderoso indebolimento di ogni scopo o fine inquestionabile cui ispirare la condotta – di più: per i secoli a venire il dubbio amletico circa «l'essere o il non essere» sarà scaturigine di un inestinguibile sentimento nostalgico. L'inquietante minaccia dell'assenza di senso, più che della morte in quanto tale, attenta ai quadri ordinari dell'esperienza oramai secolarizzata, elevandosi a cifra distintiva dell'epoca.

Questo sentimento, in seguito, troverà energica testimonianza nella filosofia e nella letteratura del Novecento. Nelle principali opere dei rispettivi campi, infatti, l'intrinseca drammaticità di questo stato di cose è ripetutamente discussa e messa in scena. Come acutamente nota l'autore, la missione “tragica” in cui gli uomini dell'età contemporanea sono giocoforza arruolati, consiste «da una parte [...nel] tentativo di calarsi nel reale dell'esistenza sfuggendo però a ogni forma di pensiero dogmatico o aprioristico, dall'altra cercare un qualcosa che possa dare significato alle loro esistenze senza dover soccombere all'idea dell'assurdo» (Cavicchia Scalamonti, 2015: 127). Il massimo ideale cui gli uomini emancipati dalla potestà del trascendente possono consacrarsi è quello della ricerca del «senso della vita» (Cavicchia Scalamonti, 2015: 35) – ricerca da compiersi necessariamente nella sola dimensione terrena essendo oramai minata la plausibilità di ogni soluzione “eteronoma” (Gauchet, 1992).

Questa vera e propria *sfida esistenziale* prescrive l'assunzione di tutte quelle responsabilità che una autentica adesione alla tradizione umanistica inesorabilmente porta con sé. È utile a tal fine – prosegue Cavicchia Scalamonti – guardare in modo rinnovato agli insegnamenti della Grecia classica secondo cui l'esaltazione della vita deriva, in ultima istanza, dalla matura accettazione della mortalità umana. Al contempo è necessario comprendere – sulla scorta delle intuizioni freudiane o della grande letteratura (Borges su tutti) – quanto il carattere caduco dell'esistenza costituisca, nei fatti, la superiore fonte del suo valore. È dunque opportuno, se si vuole adottare una coerente postura laica verso le cose del mondo, educare gli esseri umani a *bastare a loro stessi* – malgrado il gravoso peso che questa consapevolezza inevitabilmente comporta. Una forma di vita sociale ispirata alla «morale della comprensione» (Cavicchia Scalamonti, 2015: 135) – cui l'autore rinvia sull'esempio di Albert Camus – potrebbe dirsi regolata da un *nomos* radicalmente umano. La matura consapevolezza di abitare un mondo il cui principio ordinatore è scientemente *autoprodotta* (e dunque all'uopo riformabile) cospira a mitigare la solitudine e la nostalgia provocata dall'abbandono dell'occhio vigile del Creatore, favorendo l'elaborazione del lutto. L'ipotesi – qui il sociologo segue Emmanuel Levinas – è che la “relazione originaria” fondata sul dovere verso l'altro, sull’“esistere per”, si dia come tratto costitutivo della natura umana, come un dato “preontologico” (Cavicchia Scalamonti, 2015: 137): tale acquisizione consentirebbe per un verso di contrastare una mera prospettiva nichilistica e, per l'altro, di non dissimulare con mille artifici – ripiegando su altrettanti sostituti funzionali –, l'avvenuta morte di Dio. Confidare nella «morale della comprensione» significa, in buona sostanza, non arrendersi a strategie di senso infantilizzanti.

A ogni modo questa è solo un'ipotesi: che poi sia sufficiente un tale atteggiamento per risolvere le contraddizioni dell'impresa umana è cosa, conclude sardonicamente l'autore, di cui questi non ha «la più pallida idea» (Cavicchia Scalamonti, 2015: 142).

Bibliografia

Berger, P. L. (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano

Cavicchia Scalamonti, A. (2015), *L'illusione senza avvenire*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce).

Eliade, M. (2009), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

Gauchet, M. (1992), *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino.

Germani, G. (1991), *Saggi sociologici*, l'Ateneo, Napoli.

Nota bio-bibliografica

Antonio Camorrino è Ricercatore (RTDA) presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II dove insegna Sociologia dei processi culturali e comunicativi. È inoltre docente di Sociologia dei nuovi media presso l'Accademia di Belle Arti di Napoli e Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso la Scuola di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Fra le sue pubblicazioni si segnalano: (2012) *Dal Cosmo al Caos. Configurazioni narrative e conoscenza scientifica*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce); (2015) *La Natura è inattuale. Scienza, società e catastrofi nel XXI secolo*, Ipermedium, S. Maria C. V. (Ce); (2016) "Socialization of the «Homeless Mind». An Analysis of Contemporary Society through the Contribution of Peter Berger", *Italian Journal of Sociology of Education*, 8(3); (2017), "Il Malato e l'Immaginario. La malattia da segno di elezione a nuova forma di moralizzazione", *Im@go*, n. 9, a. 6.