

Quaderno di *comunicazione*
rivista di dialogo tra culture

Quaderno di comunicazione nuova serie

Direzione

Angelo Semeraro

Comitato di Consulenza Scientifica

Alberto Abruzzese
Marc Augé
Egle Becchi
Ferdinando Boero
Raffaele De Giorgi
Derrick de Kerckhove
Paolo Fabbri
Pina Lalli
Michel Maffesoli
Roberto Maragliano
Mario Morcellini
Salvatore Natoli
Peppino Ortoleva
Mario Perniola
Agata Piromallo Gambardella
Augusto Ponzio
Elena Pulcini
Antonio Santoni Rugiu
Aldo Trione
Ugo Volli

Segretario di Redazione

Mimmo Pesare

Amministrazione e abbonamenti

Mimesis Edizioni
Redazione
via Risorgimento, 33 - 20099 Sesto S.G. - Italy
tel/fax +39 02 89403935
www.mimesisedizioni.it
mimesised@tiscali.it

Sede legale della società
MIM Edizioni Srl
Via Chiamparis, 94
33013 Gemona del Friuli (UD)
info.mim@mim-c.net
fax +39 0432 983175

La rivista può essere acquistata rivolgendosi
alla casa editrice o alla sig.ra Luisa Fumagalli
(luisa@mimesisedizioni.it).

Si può comprare la rivista anche on-line:
<http://www.mimesisbookshop.com/shop/>

È vietata la riproduzione, anche parziale, con
qualsiasi mezzo effettuata, compresa
la fotocopia, anche a uso interno o didattico,
non autorizzata.

Registrazione presso il tribunale di Roma
n. 600/99 del 14/12/1999

Publicato con il contributo dell'Università
del Salento erogato tramite il
Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali

Tutti i numeri del Quaderno
sono consultabili al sito web:
www.quadernodicomunicazione.com

Indice

- p. 5 *Questo numero (a.s.)*

Vicini, lontani

- p. 11 Luigi Zoja, *La scomparsa del prossimo*
15 Fabio Dei, *Insieme con la nostra solitudine.*
25 Eugenio Imbriani, *L'orchessa e l'antropologo*
35 Duccio Demetrio, *Nostalgia di comunità.*
Anghiari e la sindrome del dono
45 Diana Salzano, *Prossimità dismorfiche: ricomposizioni ottiche*
dello sguardo mediatico
53 Charo Lacalle, *El debate sobre la Red: del individuo aislado al ojo*
del Gran Hermano
61 Alessio Rotisciani, *Quanti amici hai? Caratteristiche e limiti*
delle connessioni sociali su Facebook
69 Lelio Semeraro, *Il poker on-line scopre le sue carte*
77 Silvia Gravili, *Lo specchio cinese. Imprenditorialità a confronto*
89 Franco Martina, *Intellettuali, tra "vergini idee" e "non sempre*
casti appetiti"

Reset

- 101 Daniele Lamuraglia, *Disconnessioni (Wired e culti adolescenziali)*
109 Luciana Dini, *Comunicare la scienza.*
Le biotecnologie nell'era della globalizzazione

- 121 Mimmo Pesare, *Paideia come prassi trasformativa*
127 Angelo Semeraro, *Narrativa in cerca di paideia*

Tessiture

- 141 Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- 142 Mancuso V., *La vita autentica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009
- 144 Martini C.M., *Le ali della libertà*, Piemme, Milano 2009
(Angelo Semeraro)
- 145 Fiumanò M., *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, B.Mondadori, Milano, 2010
- 147 Recalcati M., *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, R. Cortina, Milano 2010
- 148 Mancina M., *Narcisismo. Il presente deformato allo specchio*, Bollati Boringhieri, Milano, 2010
- 150 Siciliani De Cumis N., (a c.), *A.Semënovič Makarenko, Poema pedagogico*, Edizioni Albatros, Roma, 2009
- 151 Lacalle C., *El discurso televisivo sobre la inmigración*, Barcelona, Ediciones Omega 2008
(Stefano Cristante)
- 152 Marrone G., *L'invenzione del testo. Una nuova critica della cultura*, Roma-Bari, Laterza 2010
(Cosimo Caputo)
- 154 Paolo Dorflès, *Il ritorno del dinosauro. Una difesa della cultura*, Milano, Garzanti 2010
(Stefania De Donatis)
- 156 Piromallo Gambardella A., *La comunicazione tra incanto e disincanto*, Franco Angeli, Milano 2009
(Diana Salzano)
- 157 «Alfabeta» 2.. n.1, luglio/agosto 2010, Editore Gems
(Carlo Formenti)

Fabio Dei

Insieme con la nostra solitudine

Il tema di questo *Quaderno* è il modo in cui i vari gradi della modernizzazione comunicativa e sociologica modificano e influenzano le relazioni interpersonali. In un mondo rimpicciolito alle dimensioni di un villaggio globale, la lontananza è un concetto che si relativizza. Potenzialmente potrei incontrare la maggior parte degli abitanti del pianeta viaggiando per 24 ore; e con i media elettronici potrei entrare in comunicazione con chiunque in tempo reale. D'altra parte, queste stesse condizioni possono relativizzare il concetto di vicinanza: la mediazione tecnologica della comunicazione, insieme ai processi di individualizzazione della vita economica e sociale, mutano (potenzialmente, occorre anche qui aggiungere e sottolineare) i rapporti con le persone più prossime nella sfera esistenziale.

Questi temi, centrali nella sociologia e nell'antropologia contemporanee a partire almeno da Max Weber, hanno dato vita a interessanti programmi di ricerca etnografica concentrata su specifici contesti comunicativi. Per etnografia intendo una indagine empirica che tenta di descrivere le pratiche della vita quotidiana e di cogliere i significati che gli attori sociali attribuiscono ad esse. Ad esempio, se voglio studiare il modo in cui la televisione modifica le relazioni familiari, oppure verificare se e come i telefonini cellulari mutano il senso della prossimità comunicativa, dovrò cominciare con l'osservare e il descrivere ciò che la gente fa con la televisione e i telefonini in concreti contesti relazionali, e quale senso attribuisce a queste sue esperienze.

Queste forme di ricerca sono state però spesso soffocate da un altro tipo di discorso sul rapporto tra modernizzazione e relazioni umane. Si tratta di un discorso moralista e apocalittico, forgiato a partire dal Romanticismo, che vede nelle condizioni della modernità – principalmente la tecnologia, l'individualismo e il disincanto – una minaccia all'autenticità spirituale e alla "umanità" delle relazioni sociali. Questa visione si è intrecciata con alcuni importanti momenti della teoria critica (dal marxismo alla psicoanalisi, dall'esistenzialismo alla scuola di Francoforte), utilizzando concetti diversi ma mantenendo inalterata una filosofia della storia guidata da una qualche "dialettica dell'Illuminismo": più avanza il progresso tecnologico più le relazioni intersoggettive si impoveriscono e l'individuo si isola e si "aliena", degradando verso una forma di vita meno che umana. In altre parole, la maggiore vicinanza sarebbe solo apparente, nascondendo in realtà una

sempre maggiore distanza e incomunicabilità. Responsabile di questo processo sarebbe in particolare la diffusione della cultura (materiale e immateriale) di massa, il cui artificioso flusso avvolgerebbe gli individui sostituendosi all'autentico legame sociale.

In questo articolo vorrei sostenere la necessità di disincagliare la ricerca sociale dalle filosofie della storia di segno moralistico. Queste ultime, per quanto talvolta suggestive, hanno la tendenza a desumere il senso dell'azione sociale (nel senso strettamente weberiano del termine) da presupposti teorici troppo forti, che difficilmente si prestano alla verifica etnografica. Per il tema che qui ci interessa, ad esempio, si assume che la società capitalistica, individualista, consumista e mass-mediale non possa che rendere gli individui sempre più soli, isolati e incomunicanti; del che sarebbe prova la diffusione di pratiche la cui natura degradata e alienante appare come ovvia, quali lo shopping, il guardare la televisione, dedicarsi al fitness, vivere in realtà virtuali della rete e così via. Un atteggiamento che prescinde dal tentativo di cogliere i significati culturali che gli attori attribuiscono a tali pratiche – obiettivo invece di quell'indagine che ho chiamato etnografica, o se vogliamo esprimerci diversamente di una socio-antropologia comprendente o interpretativa.

Comincerò dunque con l'esaminare due contributi, peraltro assai diversi tra loro, di discorso critico-moralistico, ricavandone una fenomenologia della presunta "lontananza" degli individui nel mondo della "vicinanza" globale. Proseguirò chiedendomi se e in che misura una interpretazione di questi fenomeni come forme di azione sociale possa suffragare la diagnosi di solitudine.

Vita liquida e solitaria

"Il contesto esistenziale che ha finito per diventare noto come 'società dei consumi' si distingue per il fatto che ridefinisce le relazioni interumane a modello e somiglianza delle relazioni tra i consumatori e gli oggetti di consumo. Questo fatto ragguardevole è il risultato dell'annessione e della colonizzazione, da parte dei mercati dei consumi, dello spazio fra gli individui". Questo passo di Zygmunt Bauman (2007, p. 15) è tratto da uno dei numerosi volumi dedicati dal grande sociologo alla qualità della vita nella società tardo-industriale o "liquida". Una società nata dalla sconfitta storica dei totalitarismi novecenteschi, che esalta la libertà e l'autonomia degli individui ma di fatto li rende soggetti a un sistema (il consumismo, appunto) che essi non controllano e che si infila nel nucleo più intimo della soggettività e delle relazioni personali. Il tratto cruciale della società liquida è la tendenza alla continua sostituzione dei beni e alla creazione di sempre nuovi e artificiosi bisogni. Rispetto alla società "solida", la relazione tra bisogni, produzione e consumo si inverte. Non si parte più da bisogni primari che sollecano la produzione e il consumo di beni per quanto possibile durevoli: al contrario, sono le esigenze del mercato a dettare i bisogni delle persone.

Gli individui rappresentati nella teoria di Bauman, che in ciò è coerente erede della Scuola di Francoforte, sono soggetti passivi e opachi: vivono in un mondo che non solo non controllano, ma che neppure comprendono. Si illudono di sce-

gliere autonomamente ma sono in realtà “agiti” da forze invisibili. Vivono in un mondo concepito come “un contenitore di potenziali oggetti di consumo”, sono guidati da obiettivi di soddisfazione edonistica e voyeuristica, e dalla “comparsa di desideri che esigono di essere appagati” attraverso il consumo (Bauman 1999, p. 81). La stessa vita sentimentale, il rapporto con il corpo e le relazioni umane sono piegate a questa logica: aspetti che Bauman analizza in rapporto a fenomeni culturali quali il fitness, i talk show televisivi, le reti per la ricerca di partner sessuali in Internet e così via. Le persone costruiscono se stesse, la propria identità e le proprie relazioni come prodotti, attraverso strategie di marketing. Il che spinge Bauman ad affermare che nella società dei consumi si confondono e si annullano le divisioni “tra le cose da scegliere e coloro che le scelgono; tra le merci e i loro consumatori; tra cose da consumare e persone che le consumano” (2007, p. 17).

Come le cose, le persone-consumatrici sono pedine di un gioco più grande di loro, invisibile e incontrollabile. La solitudine, per Bauman, è il loro status essenziale. Il consumatore è solo perché i suoi bisogni e problemi edonistici e i modi per soddisfarli sono essenzialmente privati. Anche quando è insieme e si confronta con altri, la sua condizione non cambia. A proposito delle comunità dei *weight watchers*, formate da individui ossessionati dalla perdita di peso e dall’adesione a un modello estetico imposto dal mercato, Bauman osserva ad esempio che essi “non sono meno soli per il fatto di essere insieme”; le loro paure e incertezze e i loro “sogni” sono radicalmente privatizzati, non si trasformano in nulla di simile a una causa comune; al massimo, riunendosi con propri simili essi arrivano a sapere di “non essere soli nella loro solitudine” (1999, p. 54).

Soprattutto in un libro come *In Search of Politics* (1999), l’approccio di Bauman coglie lucidamente il nesso tra la crescente privatizzazione dell’esistenza sociale e le difficoltà della pratica politica – in particolare, con la desertificazione dell’agorà, la sfera pubblica che dovrebbe dare sostanza alla democrazia ponendo in connessione la politica con l’educazione e con una concezione condivisa del bene comune. Convince meno la sua diagnosi di degenerazione antropologica (l’isolamento e la trasformazione in merce degli individui, quindi la loro totale alienazione dalle “vere” esigenze umane). Si potrebbe dire che la passività attribuita da Bauman agli attori sociali rispecchia la totale assenza della loro voce dalla sua teoria e dal suo metodo di ricerca. Il sociologo procede esaminando frammenti di comunicazione pubblica (ad esempio slogan pubblicitari, siti internet, programmi televisivi), dalla cui analisi deduce i significati che devono avere per gli attori. Ad esempio, lo slogan di una rivista di moda, che lancia “una mezza dozzina di look chiave... grazie ai quali sarete un passo avanti a chi fa tendenza”, è lo spunto per molte pagine in cui si descrivono i valori, le finalità esistenziali e gli stati di coscienza dei potenziali utenti (2007, p. 103 sgg.). Questi ultimi sono per così dire dedotti dallo slogan stesso. Oppure, la diffusione delle pratiche di fitness basta a giustificare una intensa discussione del rapporto reificato e mercificato che gli individui contemporanei hanno col proprio corpo. Il punto di vista degli attori non interessa (ad esempio, il fatto che chi va in palestra o compra abiti alla moda possa non sentirsi affatto solo, incomunicante e mercificato); anche perché – questo sembra un presupposto implicito della teoria – essi sono dominati dalla falsa coscienza e non sanno quello che realmente stanno facendo. Può capirlo solo

il sociologo critico, che dall'esterno ha disvelato il meccanismo ingannatore del sistema e la sua capacità di creare bolle di realtà fittizia.

Dove si nasconde il prossimo?

Il secondo documento che vorrei esaminare è un recente libro dello psicoanalista Luigi Zoja, *La morte del prossimo* (2009). Lo scelgo sia perché è stato evocato nel *call for papers* di questo numero, sia perché rappresenta un esempio particolarmente spinto di diagnosi sulla nostra solitudine e "lontananza", che fa ben risaltare le differenze fra il discorso moralistico-apocalittico e una più modesta ed etnograficamente fondata ricerca sociale.

Zoja non fonda le proprie osservazioni su una grande teoria sociologica come quella della modernità liquida di Bauman. La pensa tuttavia allo stesso modo sugli effetti dei tre grandi fattori della modernizzazione, vale a dire la tecnologia, il disincanto e l'individualizzazione della vita quotidiana. Dopo aver ucciso Dio, come annunciato da Nietzsche alla fine dell'Ottocento, essi hanno avviato un processo di isolamento e allontanamento delle persone; finendo per uccidere anche "il prossimo" – cioè il secondo termine del "doppio comandamento che ha retto per millenni la morale ebraico-cristiana: Ama Dio e ama il prossimo tuo come te stesso". (Zoja 2009, p. 3). Con un duplice effetto. Da un lato un progressivo allontanamento dell'altro, un "processo di estraniamento [con cui] il prossimo si è fatto sempre più astratto e ci ha emozionato sempre meno" (p. 125)); dall'altro, un corrispondente bisogno di vicinanza e intimità che può esprimersi solo "in forme contorte" (p. 4).

Il libro di Zoja è in effetti una specie di inventario di queste forme patologiche attraverso le quali noi allontaniamo e astraiano il prossimo o aneliamo in modo "contorto" a una vicinanza ormai impossibile. Eccone alcune:

- in treno non parliamo più con i vicini di scompartimento, ma urliamo nei nostri cellulari: non sappiamo comunicare con chi è vicino è invece lo disturbiamo cercando il rapporto con chi è lontano (p. 8);
- nelle relazioni della vita quotidiana non cerchiamo lo sguardo degli altri, anzi lo rifuggiamo concentrandolo sulle apparecchiature tecniche; si pensi alla cassiera del supermercato che fissa il lettore ottico e non guarda nemmeno in faccia il cliente (p. 11);
- il narcisismo è un sentimento prevalente, che guida la cura del corpo, ad esempio attraverso pratiche di culturismo o chirurgia estetica non legate ad alcun valore o "senso" (pp. 11-12);
- i rapporti di vicinato sono in crisi, vogliamo abitazioni sempre più isolate da quelle dei vicini, secondo la logica di una "domanda di distanza" (p. 17);
- ascoltare musica, un tempo attività socializzante e comunicativa, è diventata solitaria e isolante con l'uso del walkman e dell'iPod (p. 18);
- l'arte, con la sua riproduzione tecnica, si distacca dagli esseri umani che la producono e la sua fruizione avviene al di fuori di ogni contesto relazionale (p. 23);
- lo spettacolo mass-mediale "abituato a una distanza affettiva tra osservatore e osservato: alimenta costantemente gli occhi con immagini perfette di persone con le quali non si ha niente in comune" (p. 36);

- in particolare i videogiochi producono un'intensa e continua eccitazione, a scapito della partecipazione e della "compassione", che erano invece massime nel teatro (p. 35); mentre i giochi di ruolo on-line cancellano le relazioni ambientali a favore di quelle fittizie, producendo disadattamento e dipendenza (pp. 67-69);
- il bombardamento mediatico crea indifferenza morale verso le altrui sofferenze (pp. 87-88).

E così via. Di solito le filosofie della storia scelgono una certa scala temporale e alcuni eventi di cruciale rottura. Zoja è molto chiaro in questo all'inizio del suo libro. L'Ottocento ha ucciso Dio (a seguito della rivoluzione francese e di quella industriale), il Novecento ha ucciso il prossimo (come conseguenza della rivoluzione mass-mediale ed elettronica). Via via che il libro procede, la dicotomia vicino-lontano viene però proiettata anche su altre scale. Una è quella del rapporto tra natura e cultura ("in natura, all'interno di piccoli gruppi", il rapporto col prossimo è al suo massimo grado; p. 14); un'altra è quella della civiltà "occidentale", che sembrerebbe procedere per gradini successivi verso la lontananza. La parola scritta allontana più di quella orale, la stampa più del manoscritto, la comunicazione elettronica più del libro; e ancora, il cinema allontana più del teatro, la televisione più del cinema, internet più della televisione (anche se per la verità nelle pagine finali si ammettono alcune potenzialità positive della comunicazione on-line e della rete come piazza virtuale). In ogni caso, su ogni possibile scala temporale (dalla natura alla cultura, dalle società arcaiche e classiche a quelle moderne, dal capitalismo solido a quello liquido), il progresso produce degenerazione delle relazioni umane, isolamento e solitudine degli individui.

Si può capire che lo sguardo di uno psichiatra, là dove si posa, scorga sintomi e da questi risalga a diagnosi – cioè a una realtà profonda che i "pazienti", gli attori sociali, non possono comprendere. Ciò che accomuna questo libro ai lavori di Bauman è che entrambi si presentano come sguardi scandalizzati di intellettuali su un mondo complesso e degenerato, senza che si possa mai scorgere l'ombra di un dialogo con quei soggetti sociali le cui pratiche sociali sono così severamente interpretate. Sono dunque libri che ci dicono più sulla storia e sulla condizione attuale degli intellettuali che non sulla più vasta realtà sociale che commentano. Ma cos'hanno da dire lo spettatore televisivo, l'ascoltatore di iPod, il body-builder narcisista, il maniaco dei telefonini, l'appassionato di videogiochi e così via sulle loro azioni sociali? Quali significati vi scorgono? Si sentono davvero soli? E se no, cosa autorizza lo psichiatra o il sociologo a dire che "realmente" lo sono, anche se non se ne rendono conto? Quali prove possono portare a sostegno della loro interpretazione?

E ancora, si può chiedere, cosa significa vicinanza e lontananza relazionale? Nel discorso di Zoja, questi termini si riferiscono volta per volta alla prossimità fisica, visiva e tattile; alla capacità di dialogo diretto; ai sentimenti etici di solidarietà o indifferenza; alla capacità di partecipazione politica. Significati diversi che rimbalzano in continuazione uno sull'altro, senza riferimento ad alcuna specifica teoria del legame sociale e perdendosi dunque in un generico senso comune che non può non ricordare la famosa battuta di Woody Allen (Dio è morto, Marx è morto e anch'io non mi sento tanto bene").

Il prossimo e la categoria di persona

Nella tradizione degli studi antropologici, la questione del “prossimo” e della vicinanza-lontananza nelle relazioni umane è legata alle riflessioni sulla categoria di “persona”, aperte da Marcel Mauss in un pionieristico saggio del 1938. Obiettivo di Mauss era storicizzare il *self*: mostrare come ciò che oggi consideriamo come la sfera più profonda, intima e autonoma del nostro essere è in realtà il frutto recente di un complesso percorso storico e culturale. Per molte delle società che egli definiva “arcaiche”, la categoria di “io”, in senso sia psicologico che morale, non esiste: non è attraverso di essa che si pensa ai propri rapporti con gli altri e con la società. Alla fine degli anni '30 appaiono anche i primi studi di Norbert Elias sul “processo di civilizzazione” – anch’essi, di fatto, centrati sulla genealogia della soggettività contemporanea; e la stessa filosofia seguirà ampiamente nella seconda metà del Novecento questa linea di indagine, fra l’altro con gli studi di Charles Taylor (1989) e Ian Hacking (1995).

In una simile prospettiva, non si tratta di chiedersi se l’uomo di oggi è più o meno solo di quello di un tempo, o se il prossimo sia più o meno vicino; piuttosto, in che misura la tematica della solitudine (la sua stessa pensabilità) emerge in relazione alla plasmazione storica di un certo tipo di individualità. E ancora, i comportamenti relazionali come quelli su cui Zoja indirizza l’attenzione (gli sguardi, i contatti fra i corpi, gli scambi verbali, la manifestazione esplicita di emozioni) non saranno da intendere come indicatori assoluti di prossimità o solitudine; occorrerà invece comprenderli in relazione ai mutevoli codici culturali che regolano e attribuiscono significato agli usi comunicativi del linguaggio e del corpo. È in questo senso che Elias, appunto, ha mostrato lo sviluppo nelle società di corte europee di un codice distintivo di “cortesìa” che tende a minimizzare nei rapporti sociali i contatti fisici, le esplosioni di rabbia e violenza e la manifestazione esplicita delle passioni. Quando il sociologo contrappone l’individuo moderno, controllato, distante e freddo, all’impulsivo, diretto e umorale uomo medioevale (Elias 1988, p. 346), non è per affermare che uno è più “solo” e l’altro più vicino al prossimo: il punto è comprendere la costituzione storico-culturale di entrambi.

In direzione analoga possiamo leggere le analisi dei microrituali della comunicazione quotidiana in Erving Goffman; o gli studi di Mary Douglas (in particolare Douglas 1970) sugli usi simbolici del corpo e sulle categorie di purezza e di rischio. Salutare gli altri in modo più o meno informale, mostrare o coprire certe parti del corpo, incrociare o meno gli sguardi con gli sconosciuti, mostrarsi in pubblico affascinati o arrabbiati o piuttosto dissimulare queste emozioni; tutto questo può esser ricondotto non tanto a una condizione teologico-esistenziale di solitudine o di “apertura-al-prossimo”, quanto a sistemi di categorie e norme sociali che costituiscono il nucleo profondo di quanto chiamiamo “cultura”. Categorie e norme che si differenziano a seconda delle appartenenze e delle condizioni sociali: nel senso che un certo comportamento pubblico (ad esempio portare i capelli lunghi o corti, vestire in modo casual o ricercato, mostrarsi aperti o riservati etc.) rappresenta per gli attori una strategia di distinzione sociale rispetto alla classe, al genere, alla generazione e ad altri aspetti identitari. Ad esempio uno dei casi più suggestivi proposti da Zoja – il fatto che “una volta” si conversava e si

offriva da mangiare e da bere agli anonimi compagni di treno, “oggi” ci si ignora parlando invece nei telefonini – non riguarda maggiori o minori solitudini: riguarda semmai l’incontro-scontro fra codici di comportamento e di cortesia connessi a generazioni, a provenienze culturali e a status sociali diversi.

In questa prospettiva, l’intera fenomenologia della “alienazione” contemporanea proposta da Bauman, da Zoja e da altri critici potrebbe auspicabilmente trasformarsi in un’agenda di indagine etnografica centrata sui significati di queste pratiche, sui sistemi categoriali e sulle strategie di posizionamento sociale che esse sottendono. Non si tratta di essere più o meno “teneri” nei confronti del fitness, del tatuaggio, delle chat, dell’iPod e così via. Il punto è che se andiamo oltre la superficie consumistica e edonistica di questi fenomeni, vi troveremo i soliti vecchi esseri umani che tessono le loro ragnatele di senso, ordiscono le loro micropolitiche e vivono una intensa vita sociale (almeno, non meno intensa di quanto non accadesse nella società solida, in quella arcaica o, qualunque cosa voglia dire, “in natura”).

Consociati e contemporanei

Vi troveremmo anche, io credo, reti di solidarietà, amicizia, partecipazione e compassione più ampie e solide di quanto lo stato rovinoso dell’agorà possa farci sospettare. Naturalmente lo spazio mi consente solo di suggerirlo, non di dimostrarlo. Personalmente, ho cercato di approfondire questi punti sul terreno delle culture del “dono”. Forma di scambio “personalizzata” che alimenta i legami sociali, il dono sembrerebbe annientato dai meccanismi impersonali del mercato e dello stato: eppure, al di sotto o negli interstizi dei sistemi istituzionali di scambio, esso esiste e anzi prospera sotto numerose forme. Nell’età della presunta morte del prossimo, mettersi sulle tracce del dono può essere un modo per riconoscere ricche e ampie reti di “prossimità” (Dei, Aria 2008). Un mondo di individui isolati, guidati dal puro desiderio delle merci, tesi a mercificare se stessi e incapaci di vedere i propri simili potrà anche essere il modello ideale della società liquida e del capitalismo consumistico: ma non è certo la realtà della nostra vita quotidiana.

Dobbiamo qui toccare un ultimo punto. Nella *Fenomenologia del mondo sociale*, Alfred Schütz considerava appunto la “prossimità” come criterio distintivo di “sfere” o “regioni” nelle quali la conoscenza degli altri (l’esperienza dei loro vissuti di coscienza) si attua in modo diverso. Le “regioni” che Schütz distingue sono quattro: a) il mondo-ambiente (*Umwelt*), costituito dalle persone che condividono la quotidianità spazio-temporale di ego, che dunque stanno in relazione di prossimità; b) il mondo dei contemporanei (*Mitwelt*), una sfera “più remota” composta dalle persone che condividono il tempo ma non lo spazio di ego, che non interagiscono normalmente con la sua vita quotidiana; c) il mondo dei predecessori (*Vorwelt*); d) il mondo dei successori (*Folgewelt*), composti da quelle persone che (in un dato momento) non condividono il tempo di ego (Schütz 1960, p. 44). Con i consociati del mondo-ambiente vi è una percezione immediata e diretta dei rispettivi vissuti di coscienza; tanto da giungere a fondere i rispettivi vissuti in un soggetto collettivo, un Noi attraverso il quale “possiamo cogliere simultaneamente

la mia e la tua durata con uno sguardo unitario” (Ibid., p. 315). Nei confronti dei contemporanei, invece, il vissuto dell’altro non è dato immediatamente, ma solo attraverso una conoscenza tipizzante che lo rende in vari gradi anonimo.

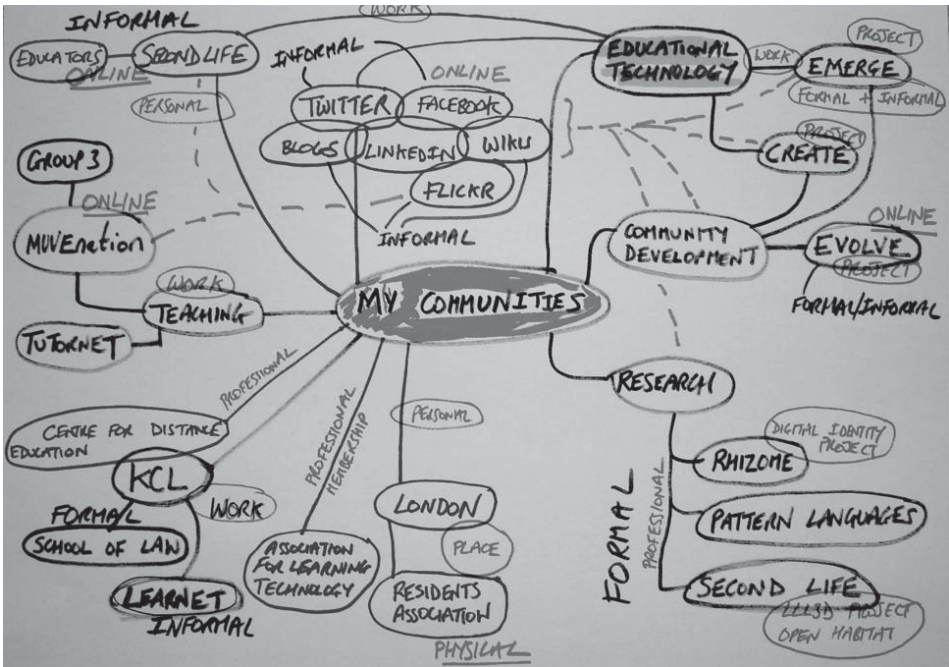
Ora, per i teorici della morte del prossimo, sembra che il mondo-ambiente sia del tutto inaridito: vivremo oggi esclusivamente in un mondo di contemporanei anonimi e sostanzialmente estranei. In effetti, le tecnologie comunicative e i processi di globalizzazione hanno aperto enormemente il nostro sguardo rispetto ai contemporanei, che incontriamo quotidianamente e in gran numero nelle folle urbane, nei programmi televisivi, nei viaggi turistici e così via. Ma l’espansione del *Mitwelt* non cancella certamente il mondo-ambiente – la sfera di prossimità nella quale intratteniamo le nostre relazioni fondamentali. Nonostante le tecnologie, il mercato e la comunicazione globale, ciascuno di noi continua a vivere in universi domesticati e in qualche modo locali, che gli stessi strumenti di comunicazione alimentano e rafforzano. Ad esempio, è vero che il telefono, internet, i social network e la posta elettronica *possono* metterci in contatto con chiunque nel mondo: ma *di fatto* sono usati in grandissima parte per alimentare reti di relazioni già costituite e per lo più radicate localmente (Bausinger 2002). È vero che farsi tatuare, praticare il fitness o ascoltare la musica con l’iPod *possono* essere attività individuali ed edonistiche: ma *di fatto*, come ormai molti studi dimostrano implicano e sostengono forme di socialità, fiducia, solidarietà e associazionismo (si vedano Sassatelli per il fitness, Truglia per le comunità di appassionati di tatuaggio, Dei per l’ascolto e la condivisione di musica in rete),

Le diagnosi di “solitudine del cittadino globale” sembrano ignorare questa dimensione fatta di prossimità, di relazioni faccia-a-faccia, della condivisione di tempi e luoghi. Si prende troppo alla lettera la metafora del villaggio globale, immaginando che l’*Umwelt* giunga a comprendere l’intero pianeta e tutti i contemporanei. Ma naturalmente, che i rapporti con i contemporanei restino anonimi e tipizzanti non rivela alcuna patologia o mutazione esistenziale; che l’anonimato e la solitudine invadano anche la sfera dei consociati, al di là di casi particolari, sarebbe tutto da dimostrare. Certo è che studiare l’articolazione tra queste due regioni dell’esperienza sociale all’interno del processo di globalizzazione è il grande obiettivo dell’antropologia contemporanea.

Bibliografia

- Bauman, Z., 1999, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press; tr. it., 2008, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli.
- Bauman, Z., 2007, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press; tr. it., 2008, *Consumo, dunque sono*, Bari, Laterza.
- Bausinger, H., 2002, *Fremde Nähe*, Tübingen, Klöpfer und Meyer; tr. it., *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra patria e globalizzazione*, trad. it. Pisa, Pacini.
- Dei, F., 1998, *Tra dono e furto. La condivisione della musica in rete*, in Santoro, M., *Nuovi media vecchi media* (Cultura in Italia, 1), Bologna, Il Mulino, pp. 49-74.
- Dei, F., Aria, M. (a cura di) 2008, *Culture del dono*, Roma, Meltemi.
- Douglas, M., 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London, Barrie and Rockliff; tr. it., 1978, *I simboli naturali*, Torino, Einaudi.

- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weitlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt, Suhrkamp. 1969; tr. it. 1988, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, Il Mulino.
- Hacking, I., 1995, *Rewriting the Soul*, Princeton, Princeton University Press; tr. it., 1996, *La riscoperta dell'anima*, Milano, Feltrinelli.
- Sassatelli, R., 2000, *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, Bologna, Il Mulino.
- Schütz, A., 1960, *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, Springer Verlag; tr. it., 1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press; tr. it., 1993, *Radici dell'io*, Milano, Feltrinelli.
- Truglia, N., 2010, *Il corpo delle meraviglie. Antropologia e fotografia del tatuaggio*, Roma, Kappa.
- Zoja, L., 2009, *La morte del prossimo*, Torino, Einaudi.



Steven Warburton, *My communities*